فلسفة الحداثة
في فكر هيغل



الدكتور محمد الشيخ



الشبكة العربية للأبحاث والنشر
ARAB NETWORK FOR RESEARCH AND PUBLISHING

فلسفة الحداثة
في فكر هيغل

فلسفة الحداثة
في فكر هيغل

الدكتور محمد الشيخ



الشبكة العربية للأبحاث والنشر
ARAB NETWORK FOR RESEARCH AND PUBLISHING

الفهرسة أثناء النشر ـ إعداد الشبكة العربية للأبحاث والنشر

الشيخ، محمد

فلسفة الحداثة في فكر هيغل / محمد الشيخ

٤٩٦ ص.

ببليوغرافية: ص ٤٩١ ـ ٤٩٦.

١. الفلسفة الحديثة. أ. العنوان.

193

الطبعة الأولى

بيروت، أيار/مايو ٢٠٠٨

الشبكة العربية للأبحاث والنشر

بناية «سادات تاور»، شارع ليون، ص.ب: ٥٢٨٥ ـ ١١٣

الحمراء ـ بيروت ٢٠٣٧ ٤٠٠١ ـ لبنان

هاتف: ٧٨٩٤٥٣ (١-٩٦١)

فاكس: ٧٨٩٤٥٤ (١-٩٦١)

E-mail: info@arabiyanetwork.com

المحتويـــــات

القسم الثاني
في نظرية الحداثة لدى هيغل بخاصة

مقدمة

«إني رأيت أنه لا يكتب إنسان كتاباً في يومه إلا قال في غده: لو غُيِّرَ هذا لكان أحسن، ولو زِيدَ هذا لكان أجمل. وهذا من أعظم العبر.. وهو دليل على استيلاء النقص على كافة البشر».

العماد الإصبهاني

«إن أول ما يبدو من ضعف ابن آدم أنه لا يكتب كتاباً فيبيت عنده ليلة إلا أحب في غدها أن يزيد أو يُنقص منه، هذا في ليلة واحدة فكيف في سنين عدة؟»

الثعالبي

هذا كتاب مداره حول مسألة «الحداثة» في فكر «المثالية الألمانية» بعامة وفكر هيغل بخاصة. غير أن حصر الموضوع، على هذا النحو من الحصر، مدعاة لبعض أنحاء الالتباس التي لا بد، بادئة، من إعمال الوسع، أفضل الوسع إن أمكن، لتبديدها. ومن أنحاء اللبس هذه التي لزم التقدم بدءاً برفعها: التباس النظر في الحداثة: أهو نظر في «أصولها»، أم اعتبار «لمجالاتها» التي يكاد لا يعدها حصر: اقتصادية واجتماعية وسياسية، ودينية وعلمية وجمالية، وفكرية وفلسفية... أم هو نظر في «منجزاتها» المادية، من علم وتقنية، و«آثارها» الروحية، من تحرر صاحَبَهُ تيه وابتدار رافقه استلاب...؟ وبأي نظر

هو هذا النظر في الحداثة والاعتبار: أبالنظر الوصفي الوضعي الذي شأنه أن يكتفي بالابتدار إلى «حصر» سمات الحداثة و«تعداد» مظاهرها؟ أم هو بالنظر المدْحي التفاؤلي الذي شأنه أن «يقرظ» الحداثة التقريظ، ويثني على ما حققته للإنسان من «إنجازات جليلة شتى»؟ أم هو الاعتبار القدْحي التشاؤمي الذي أمره أن يتبين في «منجزات» الحداثة أمارات الشؤم، وأن يريعه ما انتهى إليه الإنسان الحديث من فقد سلطة المرجعية وحكاياته التعليلية الكبرى، التي كانت تبرر في نظره وجوده وأعماله ومآله، وفقده المقدس، وأفول آلهته التي كانت تطمئنه؟ ومن أنحاء اللبس المومأ إليها أيضاً، في ما تقدم، تبرير اختيار التقليد الفلسفي الموسوم بوسم «المثالية الألمانية» من دون سواه من التقاليد الفلسفية الأخرى التي كان من شأنها أن تنظر في ظاهرة «الحداثة»، وذلك إن اعتباراً أو استشكالاً، وتنميطاً وحصراً للسمات أم مساءلة واستفساراً. فلماذا إذاً انتظار النصف الأول من القرن التاسع عشر ـ عهد ابتداء وتبلور فكر المثاليين الألمان ـ للحديث عن «نظرية في الحداثة»؟ ألم يكن مؤسس الحداثة وواضع دعائمها ـ الفيلسوف الفرنسي رينيه ديكارت (١٥٩٦ ـ ١٦٥٠) ـ هو نفسه الذي نظر في أمر الحداثة واعتبر؟ ولماذا لا نعود بالنظر في شأن الحداثة، على الأقل، إلى مفكري عصر الأنوار؟

وتفصيل هذين المطلبين ـ الاستيضاحيين هو على الترتيب التالي:

بدءاً، وجب الابتدار إلى القول: إن الناظر في أمر «الحداثة»، بأعم النظر، لمن شأنه أن تتشعب عليه المسالك ويتيه، وأن تُشكَل عليه المطالب وتختلف الطرق وتتباين المظان، فيحار؛ وذلك بالنظر إلى أمور وحدود:

منها: **أولاً**، إن القول في الحداثة «أقوال»؛ إذ ثمة من «الحداثات» قدر ما ثمة من «المجالات»، وما ثبت أن ثمة حداثة «واحدة» و«وحيدة»، اللهم إلا باتفاق الاسم وبضرب من التجوّز والتسامح وبالتواطؤ والموضع المشترك، فمن شأن «الحداثة» إذاً أن تشكل «موضع نظر مشترك» يتناهبه علماء الاقتصاد والاجتماع والسياسة، ويتناوله الناقد الجمالي والمفكر الأريب والباحث الأديب... وذلك على اعتبار «تعدد» أنحاء الحداثة وانتهائها إلى «حداثات» اقتصادية كانت أو اجتماعية أو سياسية، وجمالية كانت أو فكرية، وفلسفية عدّت أو أدبية.

ومنها: **ثانياً**، أن لاعتبار الحداثة «تقليداً». وهو إن فتش وجد على

التحقيق «تقاليد»، فحتى لئن نحن تجاوزنا معضلة «التعدد» الأول و«التشذّر»، وذلك بالإقبال على «التناول الفلسفي للحداثة» حصراً ـ وهو ما عليه مدار كتابنا هذا ـ والإعراض عما سواه، فإننا لا محالة واجدون أنفسنا أمام «تقاليد» فلسفية في النظر إلى «الحداثة» يغلب عليها «التعدد» و«التنوع». وقد أمكننا آن نميّز في هذه التقاليد، على جهة النظر المجمل من دون المفصل، بين «التقليد القاري» الذي دأبه النظر في قضايا أنطولوجية وقيمية وجمالية وتاريخية، بوفق مفاهيم شأن «التقويض» و«التفكيك» و«الجنيالوجيا» و«النقد»، وتبعاً لمقاربات فريدة مثل المقاربة «الهرمنوطيقية» و«الفينومينولوجية» و«التقويضية» و«الحفرية». . . و«التقليد الأنكلوساكسوني» الذي أمره النظر في قضايا منهجية ومعرفية وعلمية ولسانية ومنطقية، بتوسل ضربٍ من المفاهيم لغوي ومنطقي، وبالاستناد إلى مناهج وصف وتحليل وصوغ منطقي وتصوير. فلما كان ذلك كذلك، فإنك كنتَ تجد أن الحداثة عند هذا المفكر القاري تبدأ بالفيلسوف الفرنسي رينيه ديكارت (١٥٩٦ ـ ١٦٥٠)، وذاك الباحث الأنكلوساكسوني يستهلها إما بالفيلسوف الإنكليزي فرانسيس بيكون (١٥٦١ ـ ١٦٢٦)، أو بمواطنه جون لوك (١٦٣٢ ـ ١٧٠٤)، أو حتى بالمفكر الأسكتلندي دافيد هيوم (١٧١١ ـ ١٧٧٦).

هذا فضلاً عن اختلاف وجهات النظر: واحد ينظر في انبنائها المعرفي والعلمي، وثانٍ يعتبر أساسها الأنطولوجي والميتافيزيقي، وثالث تنصرف عنايته إلى تعبيراتها الفنية والجمالية.

ومنها: **ثالثاً**، أن النظر في شأن «الحداثة» ـ وذلك حتى لئن نحن ضيّقنا أفق النظر وحصرناه من «التقليد المتعدد» إلى «الفرد الأوحد» ـ على حقيقته «أنظار»، فالمفكر الناظر في أمر «الحداثة»، اعتباراً واستشكالاً، يتعدد نظره ما بين النظر الأنطولوجي (أسس الحداثة)، والنظر المعرفي (الحداثة والمعرفة)، والنظر الأخلاقي (أخلاق الحداثة وقيمها)، والنظر الديني (نزعة الحداثة الدنيوية)، والنظر السياسي (الدولة الحديثة والمجتمع المدني)، والنظر الجمالي (جماليات الحداثة وفتياتها وأدبياتها). . . ومن شأن الباحث عن أمرٍ ناظم لهذه الأنحاء من النظر، جامعٍ لشعثها، آن يشق عليه لمُّ شتاتها في الاعتبار الواحد ويتعذر، وأن يجد ذلك صعب الملتَمس عسيره يتمنع عن الأفهام فلا تخترقه.

وكم أدار الباحث في ذهنه هذه الاعتراضات الوجيهة وغيرها مما لم

يذكره مخافة الإطالة حيث لا مسوّغ للإطالة، وقد عُرِف بين المؤلفين على أن مقام المقدمة مقام إيجاز! وكم صدّته هذه الاعتبارات المبدئية والمنهجية الدقيقة عن الخوض بشأن «أنظار الحداثة»، اعتباراً واستشكالاً، تهيباً من أن يوسَمَ عمله بـ «الاختزال»!

بيد أنه لما كان الشاعر الألماني هولدرلين (١٧٧٠ ـ ١٨٤٣) قد علمنا أنه «عند تناهي الشدة تكون الفرجة»، فقد حدث أن استعان الباحث، بغية تخطي أنحاء المعضلات هذه وغيرها، بسلك المسلك الاعتباري التالي:

تبين للباحث أن الموحد بين أشتات «أنظار» الحداثة، على ما بينها من شديد التنوع والاختلاف، هو «الأصل» الذي تأصل عليه النظر نفسه؛ نعني «الأسس الفلسفية» و«الأصول الأنطولوجية» التي نهضت عليها الحداثة، والتي ثوت خلف كل أنحاء الأنظار الأخرى كائنة ما كانت: اقتصادية كانت، أم اجتماعية، أم سياسية، وفنية تبدت، أم جمالية، أم دينية... ولهذا، فإن مدار هذا الكتاب تعلق، من جهة «المبدأ» و«الأساس»، على النظر في هذه «الأسس الفلسفية» التي نهض عليها القول في الحداثة كائناً ما كان؛ أي على ما سمّاه الباحث ـ لربما بضرب من التجوز في القول ـ «فلسفة الحداثة». وقد عنى بهذا الاصطلاح أنظار الفلاسفة في شأن «الحداثة» اعتباراً واستشكالاً؛ أي قولهم في الحداثة القول التوسيمي الوصفي الذي غايته استبانة «سمات» الحداثة و«علاماتها» المميزة، واستشكالهم لها الاستشكال الذي من شأنه الوقوف عند ما حققته وما لم تحققه، وما فكرت به وما لم تفكر به. هذا مع سابق العلم، أن الوقوف عند «أسس الحداثة»، بأوثق وقوف وأطوله وأخصه، ما كان مانعاً للواقف من الانفتاح على أنحاء النظر الفرعية الأخرى، وذلك من خلال إحاطة العلم، قدر ما أمكنه ذلك، بالنظر الاجتماعي والدِيني والسياسي والجمالي... وأنّى للأمر أن يكون بخلاف ذلك، والتداخل بين أسس الحداثة وتبدياتها أمر حاصل لا ريب فيه؟

أما في ما يخص مسألة اختيار «فكر المثالية الألمانية» بعامة و«فكر هيغل» بخاصة من دون غيره من أنحاء النظر في أمر «الحداثة»، على كثرتها وتنوع مشاربها وتباين المناحي التي أنتحتها، فإن الباحث وقف بفكره على أنه ما كان من الممكن للفلاسفة المحدثين ـ من ديكارت إلى كانط (١٧٢٤ ـ ١٨٠٤) ـ النظر في الحداثة إلا بتحقق مطلب أساس هو عبارة عن مدى مقدرة قولهم الفلسفي «الانعكاس» على ذاته، ناظراً فيها مبصراً، مقارناً قول

«الحداثة» بقول «القدامة»، منقباً عن جدته، مستنبطاً، واعياً بأنه «خطاب فلسفي حداثي»، عارفاً بشأن «حداثته»، مدركاً مستيقناً.

والحال، يزعم صاحب الكتاب أن ما كان هذا الأمر ممكناً، ولا هو تحقق تحققاً فعلياً، إلا في خطاب المثالية الألمانية. وتفصيل ذلك، أنه لكي يعي القول الفلسفي ذاته، بأتم الوعي وأكمله، لا بد من أن يتحقق له شرطان: **أولهما**؛ أن يتمكن من تحصيل نظر اعتباري في أمر «التاريخ» يؤهله للجواب عن السؤال: ما العصر الذي كنا نحيا فيه؟ وما هذا الذي صرنا إليه؟ وذلك شأن لا يتم إلا إن هو نظر في التاريخ بالنظر الفلسفي؛ أي أنه لا تحقق له إلا إن هو أنشأ «فلسفة في التاريخ». **وثانيهما**؛ أن يتمكن من أن يحدد سمات «فلسفة» زمنه، ويعي، تمام الوعي، سمات فلسفة العهد الذي سبقه والعهد الذي هو عليه، ويقارن ويوازن. وهذا مطلب لا يتأتى له إلا بإجالته النظر الفلسفي المكين في تاريخ الفلسفة وعهودها ما تصرّم منها وما ينتظر؛ أي أن ينشئ «تاريخ فلسفة» ـ وهو التاريخ الفلسفي لا تاريخ السير الفلسفية، أو تاريخ الأفكار الفلسفية (Doxographie) التي يظل يطبعها، بهذا القدر أو ذاك، قدر من التشتت والعسف.

والحال أن الناظر المنقب لو هو كلّف نفسه التفتيش عن حضور هذين المبحثين لدى الفلاسفة المحدثين ـ من بداية القرن السابع عشر الميلادي إلى بداية القرن التاسع عشر منه ـ ما وجده إلا بعد ذلك لدى ممثلي المثالية الألمانية وهيغل منهم بخاصة. ولئن هو حق أنه قد يجد بعض المحاولات في فلسفة التاريخ والأنظار البدئية قد تقدمت ـ وذلك شأن محاولات معتبري التاريخ من أمثال لايبنتز (١٦٤٦ ـ ١٧١٦) وفيكو (١٦٦٨ ـ ١٧٤٤) وفولتير (١٦٩٤ ـ ١٧٧٨) ولسنغ (١٧٢٩ ـ ١٧٨١) وكانط (١٧٢٤ ـ ١٨٠٤) وهَردر (١٧٤٤ ـ ١٨٠٣) وغيرهم، كما قد يعثر على بعض المحاولات في «التأريخ للفلسفة» شأن محاولات أرسطو قديماً، وكانط حديثاً؛ فإنه إن يكدَّ في البحث عن تواجدهما معاً لدى الفيلسوف الواحد كل الكد فما يظفر بطائل. أكثر من هذا، ما كان هو ليجدهما بالمواصفات التي ذكرناها الإيجاد المُرضي؛ نعني ما اشترطناه من وعي حاد بمسألة «زمن القدامة» و«زمن الحداثة» وبضربٍ من «القطيعة» و«الميزة».

والحق أنه لئن هو دل هذا النظر إلى أمرٍ ما، فإنما هو دل إلى أن صلة الإنسان الحديث بالزمن صارت، على عهد المثالية الألمانية، صلة مُشْكَلَة.

لقد أشكل الزمن على الإنسان الحديث إشكالاً. وبيان ذلك، أنه بعد أن انقشع ضباب الأزمنة الوسيطة الذي كان يرسم «زمنية» للإنسان و«أفقاً» في يوم آخر منتظر مرتقب، وحياة بَعدية مأمولة، صار الإنسان الحديث، وقد نَقَّلَ فؤاده من الدينونة (الإقبال على الدين بالكلية) إلى الدنيوية (الإقبال على الدنيا)، يتمثل بقول الشاعر الإيطالي دانتي أليغيري (١٢٦٥ ـ ١٣٢١) في رائعته «الكوميديا الإلهية»: «الآن يرفع زورق فكري أشرعته، لكي يجري على مياه أهدأ، تاركاً وراءه بحراً خضماً». غير أن ما خفي على هذا الإنسان، أنه كان مقبلاً على مغامرة من مغامرات وجوده ـ هي الأخطر والأشدّ وقعاً عليه ـ لا يعلم حتى الآن مؤدّاها. إذ صار زمن الحداثة لا يدرك إلا بما هو زمن مغامرة. ومغامرة الحداثة، بعد أن أطلقت حبال سفينة الإبحار في الزمن المجهول، ليشبه شأنها شأن أولئك البحارين البرتغاليين الذي كانوا في كل مناسبة يقدمون فيها على مواجهة ما كان قدماء العرب قد سمّوه «بحر الظلمات» حتى يودعوا أهاليهم كأنه الوداع الأخير، وذلك بسبب إقدامهم على أرض مَجهلة لهم غير مُستعلمة، وغيابات مُستعجمة لهم غير مُستعرفة.

كل هذا أربك صلة المحدثين بالزمن فما ثبت لهم قدم على مقام فتطوّحوا في متاهات. وكان أن دفعهم هذا الاشتكال إلى طرح مسألة «الزمن» الذي كانوا يحيونه، وذاك الذي صاروا إليه. أما الزمن الذي كان أسلافهم يحيونه فقد سمّوه «القدامة»، وأما الزمن الذي صاروا إليه فقد سمّوه «الحداثة»، وجعلوا لكل زمن توصيفات وتوسيمات، ورسموا له معالم وحقباً.

كيف نظر المحدثون إلى الزمن الذي ولّى وما صار بمكنتهم أن يسترجعوه؟ كيف صاروا ينظرون إلى الزمن الذي صاروا إليه وهو يكاد ينفلت منهم الانفلات كله؟ لعله لئن تبدّى أن سؤال الحداثة هو سؤال «الشأن الآني» فما ذاك إلا بأمر ظاهر، إن هو على التحقيق سؤال «الأمر الماضي» و«الشأن الآتي». وقد اتفق أن صار المحدثون بهذا أمام نظر ثلاثي: يوم مفقود ما عاد بيدهم منه شيء، ويوم مقصود هو غد لا يدرون له مخرجاً، ويوم هم فيه ينظرون وينتظرون. . . وما كان من شأن المفقود أن يرجع، والمقصود لربما لم يُبلغ، والمشهود مُشْكَل. والحال أن هذا النظر على هذا النحو ما تحقق إلا لأقطاب المثالية الألمانية، فهم كانوا من الأوائل الذين أوقفوا له قولاً.

خذ بنا، بدءاً، إلى تحقيق مسألة «فلسفة التاريخ». الحق أنه مما لا شك

فيه أن النظر في «فلسفة التاريخ»، تنظيراً واستشكالاً ـ وهو أحد أنحاء النظر الذي يدّعي هذا البحث الانتساب إليه والمتاح من مِظنته ـ إنما هو كان وليد عهد الحداثة، ولا سيّما القرن التاسع عشر منه، إذ ثبت لدى أهل النظر التاريخي أن القدماء ما كانوا ليبحثوا للتاريخ عن معنى أو ليفلسفوه، وحتى بادئة عهد المحدثين ـ ديكارت ـ ما كان من شأنه أن يُعْمِلَ النظر التأملي في التاريخ، وما فيكو ولسنغ وكانط وهردر إلا الممهدين، على التحقيق، لإنشاء هذا المبحث على يد مفكري المثالية الألمانية الثلاثة؛ عنينا بهم فيشته (١٧٦٢ ـ ١٨١٤)، وشلنغ (١٧٧٥ ـ ١٨٥٤)، وهيغل (١٧٧٠ ـ ١٨٣١).

هذا فيشته عمد إلى إنشاء فلسفة في التاريخ تميزت بخصائص ثلاث:

أولها؛ تحويل مفهوم «التاريخ» من مفهوم «تجريبي» و«اختباري» متعلق بتعاقب الأحداث ـ تعاقباً هو أقرب إلى العرضية منه إلى الضرورة ـ إلى مفهوم «تأملي» و«اعتباري» مرتبط بالنظر الفلسفي الميتافيزيقي. وقد حاول أن «يُوَلِّدَ» فكرة «التاريخ» توليداً مثالياً ـ تأملياً ـ وذلك بالاستناد إلى مفهوم «تفاعل الذوات»، حيث أبرز أن هذا التفاعل يفترض لا محالة مكاناً (جغرافياً) وزماناً (تاريخياً).

ثانيها؛ اعتبار «سير» التاريخ «سيراً معقولاً» ترتفع عنه العرضية والإمكانية والأهواء والأنانية، ويخضع إلى الضرورة والحتمية والخطية.. وفيه تنتظم الأحداث انتظاماً، وتصير مفهومة معقولة قابلة للنظر الفلسفي والتفكر العلمي. وهذا المدخل النظري إلى التاريخ يبدأ، بداهة، بافتراض أن للتاريخ نواميس تحكمه، وأن عليه أن يصبح مشفاً للفكر، واضحاً له باعتباره تاريخاً معقولاً أمره أن يحيل إلى «عناية» ـ هي عند تحقيق أمرها «عناية كونية».

وثالث أصول النظر التاريخي التي أنهض عليها فيشته فلسفته في التاريخ: التوحيد بين التاريخ الديني ـ تاريخ الكنيسة ـ والتاريخ الدنيوي ـ تاريخ الحضارة البشرية، واعتبار الثاني تجلياً للأول، وذلك بحيث يظهران معاً بما هما تاريخ واحد، ويتم التعبير عن التاريخ بمفاهيم دينية؛ شأن «الخطيئة» و«البراءة» و«السقوط» و«الخلاص» و«التضحية» و«التعالي»... والحق أن هذا التوليف بين رؤية الوجود القيامية والتاريخ، ميّز فلسفة التاريخ لدى المثالية الألمانية برمتها.

هذا ولقد عمد فيشته، استناداً إلى هذه الخصائص، إلى التميز في التاريخ

البشري بين ماض (جراءة عمياء)، وحاضر (خطيئة محققة)، ومستقبل (حقيقة منتظرة). فكان أن جعل الماضي يحوي مرحلتين: مرحلة خضوع العقل البشري لمقتضى الغريزة وسيطرة النوازع ـ وهي الفترة المكنّى عنها باسم «مرحلة براءة الجنس البشري»، حيث ما كان الإنسان ليعرف للتمييز بين شأني «الخير» و«الشر» أمراً، وما كان هو، بالتالي، قادراً على اتّباع الأول وإطراح الثاني.

ومرحلة ثانية تحولت فيها غريزة العقل إلى قسرية خارجية تفرض على الإنسان فرضاً لا استشارة، وتقوده قيداً لا طواعية. وهي مرحلة «العقل التسلطي» على التحقيق (سيطرة الكنيسة والجماعة). فإن نحن تجاوزنا ماضي البشرية نحو حاضرها، وجدنا مرحلة وسطى بين مرحلتين ماضيتين وأخريين مستقبليتين يسمّيها فيشته «مرحلة اللامبالاة بكل حقيقة أنى كان شأنها». وهي عنده مرحلة الشك ـ بله العدمية ـ تجاه كل القيم وإعادة النظر فيها، بل وإطراحها. ولئن هي كانت المرحلة الثانية من الماضي مرحلة هيمنة ما سمّاه فيشته باسم «أنظمة التعليم والحياة الوضعية»؛ أي الأنظمة المفروضة قسراً على الإنسان التي تطلب منه الإيمان الأعمى والطاعة غير المشروطة، ولئن هو كان قد سمّى هذه المرحلة تسمية دينية بوسم «المرحلة الدنيا للخطيئة»، فإنه بادر إلى تسمية مرحلة الحاضر باسم «مرحلة الخطيئة المحققة». غير أنه وإن هو وصف مرحلة الحاضر بأوصاف سلبية، فإنه أكد، من جهة أخرى، أنها تختلف عن مرحلتي التقدم الأعمى (الماضي) بكونها مرحلة لتحقيق «الوعي». وهو الأمر الذي سيظهر لاحقاً في مرحلتي المستقبل. فأما هذا، فإن من شأنه أن يشهد عنده على مرحلتين اثنتين: مرحلة تحقق «العقل» من حيث هو علم أو العلم بالعقل الواعي ـ ويسمّيها «مرحلة علم الروح»، ومرحلة العقل السائد من حيث هو فن، أو ما يسمّيه بوسم «مرحلة الفن العاقل». والمرحلة الأولى دنيا، والمرحلة الثانية عليا. وبهما يكمل التاريخ دورته.

فقد تحصل بهذا، أن الناظر في أمر نظر فيشته إلى التاريخ لا محالة يكشف جدة غير مسبوقة. فهنا سير للتاريخ منطقي معقول. وهنا مراحل محددة متتابعة. وهنا نبوءة بنهاية التاريخ. وهي نهاية متوقعة لا حاصلة، لأن فيشته كان يعتقد أنه يحيا في مرحلة تم التحرر فيها من سلطة العقل الغريزي من دون الحصول على معرفة عقلية منظمة. لكنه، مع ذلك، كان يعتقد بأن مرحلة الفوضى قد أدبرت وإلى الأبد أقبرت، وأن العصور المقبلة هي عصور سيطرة العقل والفن.

والحق أن هذه القسمة الثلاثية التي أنهجها فيشته فلسفة التاريخ ـ والتي توحي بالقسمة المسيحية القائلة بمملكة الأب ومملكة الابن ومملكة الروح القدس ـ ظلت سمة ملازمة لنظر المثالية الألمانية في التاريخ. هذا شلنغ بدوره رأى أنك لو أنت أنعمت النظر في سير التاريخ لألفيته، من حيث أنك نظرت إليه بما هو تعبير عن الذات الإلهية، قد اجتاز ثلاثة عصور: في العصر **الأول** ساد «القدر»، وفي العصر **الثاني** يسود «القانون»، وفي العصر **الثالث** تسود «العناية». وسيادة القدر صورة من «التراجيديا» اليونانية، وسيادة القانون «آلية»، وسيادة العناية «دينية». وقد انتسب إلى العصر الأول عالم الحضارة القديمة التي وصلت إلى عنفوانها في الشعر الإغريقي والديانة الإغريقية إلى أن انهارت الامبراطوريات العظيمة. وعصر سيادة الآلية بدأ بمنشأ الامبراطورية الرومانية. وفي العصر الثالث تتجلى العناية الإلهية من حيث هي قوة سائدة.

وهذا هيغل بلغ بأفكار فيشته وشلنغ أجلّ مراتبها، فعنده أن التاريخ هو تقدم الوعي بالحرية، وأن لهذا مبدأ ومنتهى وواسطة، فنحن نجد دلائل التاريخ الأولى في الشرق القديم (الصين والهند) حيث ساد الطغيان التام، وحيث كان فرد واحد منفرد هو الحر (الطاغية)، والآخرون كانوا عبيداً. بل إنه ليس حتى حراً، وذلك لأن الحرية تتضمن أن يعترف لك بها شخص آخر حر مثلك، والطاغية لا يجد هذا السوي الحر الذي يعترف به، وإنما هو يجد «رعايا» و«عبيداً» حُرموا الحرية. وأما واسطة التاريخ فهي بلاد اليونان والرومان: هنا بعض الأفراد أحرار بالمولد والطبع، وبقية الأفراد الآخرين عبيد. وأما منتهى التاريخ فهي الأمم الجرمانية التي احتضنت مبدأ «الذاتية» المسيحي، وحضنت به مولد دولة حديثة مرسومة المواصفات. وعنده أن الذين أسهموا بصنع هذه المراحل لم يكونوا ليدركوها أو يعوها، وإنما هم كانوا أدوات في يد العقل الذي يسود في هذا العالم ويحكمه. وليس معنى هذا، من جهة ثانية، أن هذا العقل يخوض بنفسه ما يشاهد في العالم من حروب ودمار، وإنما هو يتوسل «أهواء» البشر و«الأبطال العظام» بساطاً إلى بغيته ـ وتلك هي فكرة «مكر العقل». وبها تختتم الفلسفة التاريخية الألمانية حلقة مهمة من التطور بدأها فيشته وختم عليها هيغل بختمه. وهي حلقة كانت ذات جدة فريدة ما وجد لها نظير في ما تقدم من النظر في أمر التاريخ اعتباراً.

هذا في ما تعلق بفلسفة التاريخ، أما في ما تعلق بتاريخ الفلسفة، فنقول:

كان فيشته أول الفلاسفة المثاليين الألمان الذي اشترع للفلسفة، واستنّ مهمة النظر في تاريخها، ومعرفة المسار الذي قطعته والعمل الذي ينتظرها. أكثر من هذا، اعتبر عمله الفلسفي ـ المكنى عنه بكنية «نظرية العلم» ـ النقطة التي أدركت فيها الفلسفة نفسها وانعكست فيها على ذاتها، فكان أن هي وعت ماضيها وحاضرها ومستقبلها. والظاهر أن شلنغ وهيغل ذهبا بهذه الفكرة إلى أقصى نتائجها المنطقية الممكنة. إذ يبدو أنهما من الفلاسفة القلائل الذين أقاموا فلسفاتهم على ضوء مسار الفكر الكوني بأكمله، فالفلسفة المرجو بناؤها عندهما ما كان من شأنها أن تكتسب حقيقتها التاريخية إلا إن هي أضحت «نسق كل الأنساق» و«فلسفة كل الفلسفات». والحال أنه عند المثاليين الألمان تبدت أمور ثلاثة:

أولها؛ الفصل الواضح بين قديم الفلسفة وحديثها، مع تنصيب ديكارت على رأس الفلسفة الحديثة، والبحث لهذه الفلسفة المدعاة «حديثة» عن مياسم ومعالم بها تستعرف ومنها تستخبر.

وثانيها؛ ادعاء أن الفلسفة الحديثة إنما وعت ذاتها في أنساقهم الفلسفية، ومن ثمة النظر إلى الفلسفة الحديثة بما هي جماع لا بما هي أشتات، وبما هي جملة متعضية متطورة لا بما هي شذرات مفتتة.

وثالثها؛ الجمع في شخص الفيلسوف المثالي بين المتفلسف ومؤرخ الفلسفة. وهذا أمر لم يعهد من ذي قبل على هذا الوجه الذي تبدى به الآن.

ولئن هو صح أن أرسطو من القدماء وكانط من المحدثين تقاسما مع الفلاسفة المثاليين الألمان منزع الاهتمام بتاريخ الفلسفة واستعراض آراء مختلف الفلاسفة الذين سبقوهما، فإنه صح كذلك أن أرسطو لم يكن ليرغب في كتابة تاريخ للفلسفة «تولدي» «جبري»، وذلك بحيث تتولد فيه أنظار الفلاسفة، بعضها من بعضٍ تولداً قسرياً، ولم يكن ليعلن أن فلسفته هي الحق النهائي الأخير الذي لا حق بعده، وأنها لسان المطلق المتحقق بحيث تصير هي «نسق الأنساق» و«نظيمة النظائم». . . ومن ثمة، فإنه ما استبدت به قط، كما استبدت بالفلاسفة المثاليين الألمان من بعده، ميول التأريخ للفلسفة بمنطق «الجدل» و«التجاوز» و«الختم» و«الاكتمال» ـ وهي المفاهيم التي خفت على لسان هؤلاء القوم، بأشد خفة، فمالوا إلى إعمالها كل الإعمال، بله راموا قراءة تاريخ الفلسفة بأكمله في ضوئها. . ثم إن الرجل انشغل، في هذا

التاريخ للفكر الفلسفي السابق عليه، بثنائية: «الحق» و«الباطل»، ولم يكن له أن يفعل مثل المفكرين المثاليين الألمان الذين تجاوزوا هذه الثنائية نحو منطق: الأمر «النسبي» و«الشأن المطلق»، وبالجملة، أنهج أرسطو تاريخ الفلسفة منهج جمع أشتات الأنظار الفلسفية (Doxographie)، في حين أنهجه المثاليون الألمان نهج جدلية الآراء الفلسفية السائرة من الأمر الناقص إلى الشأن التام، ومن النسبي إلى المطلق، المتقدمة أبداً نحو تحقيق الشأن المطلق، وذلك بحيث يكون من شأن الشأن اللاحق منها أن يستوعب الأمر السابق ويلمه ويلفه (Une dialectique des idées).

أما كانط، فإن زاده من المعرفة بتاريخ الأنظار الفلسفية كان قليلاً، ومن ثمة، فإنه ما صح اعتباره مؤرخاً للفلسفة قط، ولا هو استقام. ولئن هو أمكن تجميع ملاحظاته حول تاريخ الفلسفة في نظرة جامعة ترى أن تاريخ الميتافيزيقا إنما مر بمراحل ثلاث: مرحلة الدوغمائية التأملية الواثقة بقيمة العقل، والتي تمتد من العصور القديمة إلى عهد لايبنتز (١٦٤٦ ـ ١٧١٦) وولف (١٦٧٩ ـ ١٧٥٤)، والمرحلة التي تلحق بها مباشرة ـ مرحلة الفلاسفة الأنكلوساكسون الكبار في القرنين السابع عشر والثامن عشر من أمثال جون لوك وتوماس بركلي ودافيد هيوم ـ والتي تميزت عنده بنزوع شكي إلى تعليق الأحكام الفلسفية المطلقة بعدما تبينت لها نقائض العقل الخالص، والمرحلة الأخيرة مرحلة النقد الكانطي نفسه، فإنه لم يكن ليهتم بتاريخ الفلسفة كل هذا الاهتمام الموسوعي الجامع الذي وجدناه عند الفلاسفة المثاليين الألمان وبخاصة شلنغ وهيغل. ولقد تحصل عن هذا إذاً، أن المثاليين الألمان حققوا جدة في النظر إلى تاريخ الفلسفة ما ضوهيت في ما كتبه القدماء ولا المحدثون من المتقدمين عليهم ولا هي قوربت.

قد تأتى لنا عن هذا، أن زمن الحداثة زمن «قطائع» في التصورات والأنظار والمناهج، وأنه ما عادت صلة الإنسان الحديث بالزمن والتاريخ وفلسفتيهما بمثل صلة الإنسان القديم.

ومثلما لاحظ المفكر الفرنسي ميغيل دي مونتيني (Montaigne) (١٥٣٣ ـ ١٥٩٢) بحق، فإن المنظرين المحدثين ما فتئوا «يعلق بعضهم على ما كتبه غيره ويحشي عليه بالحواشي»، وذلك حتى صار الفكر «تأويل تأويل» و«تحشية تحشية»؛ أي أنه استحال «تأويلاً من الوضع الثاني»، وذلك أكثر مما هو بقي «تأويلاً للأشياء» و«نظراً في موضوعات» من الوضع الأول. وهذا

ما ترتب عليه، أن صار الفكر الحديث دائراً بين المتن والحاشية جيئة وذهاباً وبدوة وغدوة. والحال أن «تأويل التأويل» هذا إنما حدث على وجهه الأتم الأكمل مع المدرسة المثالية الألمانية. ذلك أنه بعد التجديد الذي أحدثه ديكارت وتلامذته في القول الفلسفي، صار تجديد المثالية الألمانية تجديداً، أو قل: «تسييلاً»، لمفاهيم التجديد الأول ولأنظاره «تصييراً»، فقد نهضت هذه الفلسفة، وذلك بعد مضي قرنين من الزمن حدث فيهما أن استقر الفكر الفلسفي الحديث، تنظر في أسسه وتستقرئ سماته وصفاته، فقادها ذلك إلى الوعي بمسألة «الحداثة»؛ أي بما لهذا الفكر من ميزة على فكر «القدامة»، مقارنة موازنة.

والحال، أنه وقد ثبت أن هذين الأمرين ـ أعني «فلسفة التاريخ» و«تاريخ الفلسفة» إنما هما تحققا لأول مناسبة في تاريخ الفكر الحديث في ألمانيا إبان أول ربع من القرن التاسع عشر؛ عنينا به عهد المثالية الألمانية بعامة وفلسفة هيغل بخاصة، فقد تبع ذلك أن توافر هذين الشرطين هو ما نتج منه إمكان النظر التاريخي في «مسألة الحداثة» اعتباراً واستشكالاً. وما كان لديكارت ـ أبي الحداثة ـ ولا لخلفه القريب ـ شأن سبينوزا ولايبنتز وكانط ـ أن ينظروا في أمر الحداثة ويعتبروا، وإن هم أسهموا كل بحسب سهمه في «تحديث» القول الفلسفي، فهذا مطلب لم يتحقق إلا لما توافر هذان الشرطان وترافدا ـ وقد عنينا بهما إنشاء «فلسفة تاريخ» وإقامة «تاريخ فلسفة» ـ وما كان له أن يتحقق بدءاً من خطاب الحداثة التأسيسي ـ ديكارت وخلفه ـ فما كان ذاك الخطاب ليعي نفسه ويتبين أمره بعد. إذ يكفينا بهذا الصدد أن نورد مقطعاً من رسالة لديكارت كتبها قبيل منتصف القرن الذي عاش فيه (عام ١٦٤٤)، يقول فيها على وجه الخصوص: «أعلم ما يشاع عن آرائي من أنها مستحدثة جديدة، غير أن لي من الشواهد ما يدل على أني ما أعملت من مبدأ إلا ما تَرَضَّاه أرسطو وقبل به». والحق أنه ما كان لفيلسوف محدث، يعي بأحق الوعي أنه محدث، أن يُسِرَّ بمثل هذا الإسرار، وأن يدعي أنه كان لآراء القدماء تابعاً ولفكرهم مقلداً، إنما المحدثون رفعوا شعار «التجديد». ولهذا، انطلق نظرنا من القول في «الحداثة» كما أنشأته المثالية الألمانية ما سبقها فيه من أحد.

والحال، أنه لما ائتلف هذان الشرطان ـ وهو ما حدث في فلسفة هيغل على أبدع وجه وأفرده ـ كان الأمر لا محالة مؤدياً إلى المساءلات التالية: كيف

نظر المفكر إلى عصره؟ وكيف نظر إلى فلسفته بالقياس إلى فلسفة عهده؟ وكيف أدرك فلسفة زمنه باعتبار تاريخ الفلسفة بعامة؟ فههنا نظر المفكر في عهده نظر توسيم وتوصيف. وهو النظر الذي استهدينا به في استخلاص سمات الحداثة بعامة. وهنا نظر الفيلسوف إلى فلسفته بالقياس إلى فلسفة زمنه والفلسفة بعامة. وهو النظر الذي أفادنا في إبراز أوجه التباين بين القدامة والحداثة. وبه تبين، أن مجال كتابنا هذا كان هو مجال التقاطع بين مبحث «فلسفة التاريخ» و«تاريخ الفلسفة»، فلا غرابة أن يُلاحظ أن الفلاسفة الذين عنينا بهم في هذا العمل انوجدت في أنظارهم، إن إيجاباً أو سلباً، وإن تصريحاً أو تلميحاً، نظرات في فلسفة التاريخ واعتبارات في تاريخ الفلسفة. ولا غرابة أيضاً، أن يلاحظ أن إحدى أبرز سمات الفلسفة الحديثة تلك السمة الانعكاسية: نعني بها نظر الفيلسوف في فلسفته، ونظره إلى فلسفته في إطار عصره، ونظره في عصره وإليه في إطار تاريخ البشرية جمعاء.

لقد تحصل، أنه لعل أهم ما يميز الفلسفة المثالية الألمانية ذاك السير المتواصل بين حدين كانا يبدوان في ما تقدم من تاريخ الفكر متنافرين؛ نعني بهما الفكر والزمن، أو الفلسفة والتاريخ. لقد كان شأن الفكر دوما أن يتغيّا الأبدية والخلود. وبالضد من ذلك، كان شأن الزمن أن يكون آلة تلد أبناءها وتأكلهم واحداً تلو الآخر. ثم إنه كان دوماً من شأن الفلسفة أن تسعى إلى درك الشأن المطلق. وبالعكس من ذلك، كان شأن التاريخ أنه دائم النظر في الأمر الذي دأبه التحول والتبدل. إلا أن المثالية الألمانية سعت إلى التوليف بينهما طبقا للمبدأ: «أن نفكر، معناه أن نتحاور مع الزمن»، أكثر من هذا: «لأن نفكر، هو أن نشيّد المذهب الذي يتحدى الزمن». وقد بلغ مسعاها مبتغاه ومنتهاه عند هيغل، ففي فلسفته تجاوب الزمن، وقد تمت «فلسفته» (فلسفة التاريخ)، مع الفكر، وقد تم «تأريخه» (تاريخ الفلسفة)، وذلك بشكل ما سبق له مثيل في تاريخ الفلسفة بأكمله. بل إن فلسفة هذا المفكر العظيم لوصلت بالتاريخ والفلسفة إلى حد المماهاة التامة والمطابقة الكاملة.

هو ذا تعليل سر ربطنا بين ما أسميناه «فلسفة الحداثة» و«فكر المثالية الألمانية» بعامة و«فكر هيغل» بخاصة.

أما عن جهة المنهج الذي اصطنعناه لهذا الكتاب وانتهجناه، فقد استند صاحبه إلى قناعة أفضت به إلى اختيار. إذ لاحظ المؤلف أمرين: **أولهما**؛ إننا، نحن العرب، حين نكتب عن مفكر عربي كلاسيكي، وليكن الغزالي أو

ابن رشد أو غيرهما، فإنه عادة ما ترد كتاباتنا عنه في غاية الوضوح وتمام البيان، بما يبين عن درجة الفهم والاستيعاب. **ثانيهما**، إننا، حين نكتب عن مفكر غربي حداثي، شأن هيغل أو هايدغر أو فوكو أو دريدا، فإنه غالباً ما تعتري أفكارنا عنه بعض أنحاء التشوش، ويستبد بعباراتنا القلق، فيحس القارئ إحساساً موحشاً بفكر الرجل وكأنه يتأبى على لغتنا، وقوله يتمنع. وقد رجح الباحث أن يكون هذا الأمر عائداً إلى سببين ممكنين: **الأول**؛ عادتنا التي درجنا عليها في «فصل أنظار» المفكر المدروس عن «أصولها» و«منابتها». و**الثاني**؛ ما أشار إليه الجاحظ بأن من شأن الناقل أن يدخل الضيم على اللغة المنقولة والمنقول إليها: «كل واحدة تجذب الأخرى وتأخذ منها وتعترض عليها»، ولما كان من شأن المغلوب أن يكون مولعاً بتقليد الغالب، على حد عبارة ابن خلدون، فإن المتحصل من فعل «النقل» أن تأتي المباني والمعاني معا غربية، ولا فضل للعربية إلا بالرسم والمعجم.

ولذلك راهن الباحث على تحديين منهجيين: **أولهما**؛ وَصْلُ نظر المفكر في الحداثة بفكره بعامة، وتوظيف هذا في درك منحى ذاك. و**ثانيهما**؛ محاولة تبوئة مستجد الأفكار الغربية التبوئة العربية، أفضل التبوئة إن أمكن، وذلك باعتبار أن الترجمة، كما قال المفكر الفرنسي بول ريكور، شأنها شأن آداب الضيافة: عمل استضافة ورفادة. إنما الشأن في الترجمة أريحية اللغة المنقول إليها على اللغة المنقولة.

لهذه الأسباب المتقدمة، أعمل المؤلف منهجاً في النظر إلى فكر هيغل ثلاثياً:

أولاً؛ نظر الباحث في ما نشط بكتابته الباحثون العرب الشباب عن أنظار الحداثة في الفكر المعاصر فوجده، على ما شهد عليه من جرأة الطرح والمقدرة على استشكال فكر الغير، اتسم بقدر غير ضئيل من «قلق العبارة» و«تشوش المعنى». وكان أن استفسر عن هذا الأمر، فوجده لربما دخل في باب المبدأ: ما من شأن بني على شفا جرف هار إلا ومآله لا محالة إلى التردي.. والحال أن هذه الأنظار التي أفاض الباحثون في توصيفها وصنافتها، إن هي حقق أمرها، ظهر أنها اجتثت من أصولها.

إنّ الناظر في شأن نظر هيغل إلى الحداثة تغيب عنه «بسائط» المفاهيم التي عليها بنى ما بنى. ومن شأن ما افتقد التأصيل أن يستبد به التشوش.

ولهذا عمد الباحث إلى «إعادة بناء» فكر المفكر ـ موضوع النظر ـ من جديد، خطوة فخطوة، على سبيل الإبانة وبضرب من التقريب. وقد تساءل: ما هي «بسائط المفاهيم» التي أمكن أن يرتد إليها «فكر هيغل» والتي شكلت قطب الرحى، وعلى مدارها دار فكره بعامة ونظره في الحداثة بخاصة؟ ولقد انتهى المطاف به، بعد طول معاشرة المتن المعتبر، إلى قناعة مفادها أنه ليس يمكن فهم نظر هيغل في الحداثة، اعتباراً واستشكالاً، إلا بالعودة إلى أنظاره في أمر «الإنسان». . وذلك بما أن أمر «الإنسان أشكل على الإنسان،» على حد عبارة أبي حيان التوحيدي البديعة: من هو الإنسان من حيث هو إنسان؟ وبم كان الإنسان إنساناً؟ فكان أن عمد الباحث إلى العودة بفكر هيغل القهقرى إلى «بسائط» المفاهيم التي بنى عليها ما بناه من أنظار، وذلك بدافع من السؤال الأساسي: ما هي بسائط المفاهيم التي استند إليها هيغل في النظر إلى الحداثة؟ والحال أن الصيد كله كان في جوف «أنثربولوجية» هيغل التي بنى عليها أنظاره؛ عنينا بإعمال لفظ «الأنثربولوجيا» هنا تصوره الفلسفي للإنسان من حيث هو كان إنساناً؛ وذلك بصرف النظر عما إذا هو كان لفعل الإنسان مقرظاً أم ناكراً.

مدار تصور هيغل هذا للإنسان هو النظر إلى الإنسان بما هو الكائن السالب: حقيقة الإنسان الفعل، فكل إنسان فاعل. وما كان وجود الإنسان الحق بوجود «السكون»، وإنما هو وجود «الفعل» كان، وما من «فعل»، أنى كان شأنه، إلا وهو «فعل سلب ونفي». بيد أنه ما كان شأن السلب أن يستمر بما لا ينتهي، فلا بد لفعل الإنسان المتناهي أن يتوقف يوماً. وهو لا يتوقف إلا حين يتحقق له الرضا. وقد كان الإنسان دوما رغبة وتوقاً. وما هو بالرغبة في «الشيء» وحده ـ شأن الحيوان ـ وإنما هو أيضاً رغبة في ما يرغب فيه السوي، فهو رغبةُ رغبة. وما تاريخ الإنسان سوى تاريخ رغائب. ومن شأن الرغائب، إن هي طلبت بالفعل، أن تتحقق. وهذا ما جد إليه الإنسان ونشط طيلة تاريخه. غير أنه كان من شأن أسمى رغبات الإنسان إن هي تحققت في العهد الحديث ـ مبادئ «العاقلية» و«الحرية» و«الذاتية» ـ وذلك بأن صار الإنسان الحديث هو الكائن الفرد العاقل الحر، فماذا بقي له إذاً؟ لا شيء سوى أنه الكائن الذي تم رضاه، وفي تمامه كماله ونهايته.

لقد تحصل من هذا، أن النظر الهيغلي في الإنسان وفي الحداثة كان نظراً سياسياً وحقوقياً دائراً على الشغل والصراع، وأن بادئته النظر في الإنسان

الراغب، وواسطته تقصّي تاريخه من حيث هو كان تاريخ شغل وصراع، وخاتمته الإقرار بتحقق الرضا للإنسان في الأزمنة الحديثة؛ وبالتالي الإيحاء باكتمال الحداثة، بل ونهاية التاريخ.

ثانياً؛ ثاني الحيل المنهجية التي أعملها الباحث في ما بحث فيه، أنه لاحظ أن الأنظار في الحداثة غلب عليها أمران: «التشتت» و«التوسط». فأما التشتت، فهو أنك تجد الباحث في أمر الحداثة ما يفتأ يصف لها الأوصاف ويسم لها المياسم بما يكاد لا يحصى ويعد، ما من شأنه أن يذهب بأشد العقول نباهة؛ إذ التفريعات والتشقيقات ملهية مسلية ذاهبة باليقظة شاغلة. ولذلك، أعمل الباحث مقص أوكام في النظر إلى توصيفات الحداثة وتوسيماتها، وذلك بحيث ما حفظ منها إلا أشدها دلالة. وكان أن ساعده على ذلك المفهوم الذي انفرد به العلامة الاجتماعي الألماني ماكس فيبر (١٨٦٤ ـ ١٩٢٠) ـ هذا وإن هي اختلفت الإحالات هنا ما بين «وقائع اجتماعية واقتصادية وسياسية» أمعن النظرَ فيها العلامةُ الاجتماعي وأعاد بناءها بناء نظرياً، و«متن فلسفي» اختلف وما ائتلف، نظر فيه الباحث النظر الجامع وذلك بغاية تبيّن عناصر وحدته ـ نعني بها إعمال الحيلة المنهجية المسماة «النمط المثالي»، أو قل بالأحرى: «الطراز الاعتباري» (L'idéal type)، من حيث هو «خطاطة نظرية»، أو قل: «أرسومة اعتبارية»، شأنها أن تُستنبط من المتن استنباطاً، وأن تجرد منه تجريدًا، وذلك بالاستناد إلى كثرة ورودها وترددها في متن الدراسة، فيقصر النظر عليها، أدق النظر وأحده، دون غيرها، فكان أن ضرب الباحث بيده إلى متن هيغل يستطلع طلع «المفاهيم ـ الأصول» التي دار حولها نظره في الحداثة، والتي شأنها أن تستنبط من المتن استنباطاً، وتجرد منه تجريداً استناداً إلى كثرة ورودها وترددها. وكان أن اهتدى الباحث إلى أن ثمة من المفاهيم ما تكرر في متون النظر في الحداثة ثلاثة:

أولها؛ «العقلانية» وما دار مدارها من «عقل» و«تعقيل» و«استعقال» و«فكر» و«تفكير» و«تفكر» و«تمثل» و«نظر» و«منطق». . . وذلك من حيث أن شعار الحداثة كان بدءاً: «لتكن لديك الشجاعة على إعمال عقلك».

وثانيها؛ «الذاتية» وما تحلق حولها من مفاهيم «الأنا» (ego) و«الإنية» (égoïté)، بله «الإنينية» (ipséité)، و«الذات» و«التفاعل بين الذوات» و«المنزع الذاتي». . . وذلك من حيث إن: «الحداثة هي، أولاً، إيلاء الأولوية للذات والانتصار لها والنظر إلى العالم بمنظورها».

وثالثها؛ «الحرية» وما حام حولها من مفاهيم «التحرر» و«التحرير» و«الانعتاق» و«الاستقلال» و«التشريع» و«الإرادة» و«الابتدار» . . . وذلك بما المحدثون عرفوا بها وما زالوا، وذلك حتى هي نسبت إليهم، فقيل: «حرية المحدثين».

هذا، ولئن نحن طلبنا قدراً من التفصيل المؤنس، لقلنا:

أول مبادئ الحداثة مبدأ «العاقلية». بهذا المبدأ عُرفت وإليه نُسبت. وما زال الاعتقاد بهذا التشاكل والتناسب راسخاً، حتى سُوِّيَ بينهما، فقيل: إنما الحداثة العقلانية. ذلك أن هيغل رأى أن من شأن إعمال الإنسان الحديث، لأول مرة في تاريخ البشرية، النظر في الآفاق وفي نفسه أن عمل هو على إزالة غربة الذات في الطبيعة وغربة الطبيعة في الذات، وخلق بينهما ألفة وأنسة، فعنده أن روح الإنسان الحديث «صارت تعترف بأن الطبيعة ـ العالم ـ لا بد أن تشتمل في ذاتها على العقل، لأن الله إنما خلقها عاقلة وأنشأها متعقلة. ولذلك فهي تتيقن بأنها لا محالة واجدة نفسها في العالم متآلفة معه، وأنه لا بد مصاحب لها صحبة الصاحب للصاحب. وكما قال آدم عن حواء: إنها لحم من لحمه وعظم من عظمه [أنتِ بضعة مني]، كذلك تبحث الروح في العالم عن عقل عقلها».

وهكذا، فإنه بعد سيادة العبث والسدى وترك العالم نُهْبَة للصدفة والهوى، كما كان الحال عليه في العصور الوسطى، ها هو العقل، كما يقول هيغل في الكتاب الذي خص به تشكل الوعي الحديث ـ كتاب **فينومينولوجيا الروح**: «ينصب رايته على كل القمم وفي كل الهاويات علامة على سيادته». وما زال الإنسان الحديث يفعل، ينظر ويتأمل ويبسط سلطته ويتسيّد، حتى خُيّل للناس [من أوائل المحدثين] وكأن الله أنشأ الشمس والقمر والنجوم والنبات والحيوان نشأة جديدة، وأبان قوانين سيرها إبانة حديثة». من جهة النشأة والتطور: هذا مفهوم «العقلانية» أو «العاقلية» تاريخه يبدأ بديكارت. ذلك أنه منذ تحديد ديكارت «العقل» بما هو أفكار متعقَّلَة، صار العقل يحدد كنه الإنسان الحديث، وصار الإنسان يُحدد بكونه «ذاتاً عاقلة». وكان أن حدد لايبنتز الإنسان بما هو الكائن المُسْتَعْقِلُ؛ أي الموجود الدنيوي الوحيد الذي من شأنه وحده أن «يبرر» وجود الأشياء و«يسوغه» و«يعلله»، فكان أن صير إلى تصور أن ما من أمر من أمور هذا العالم فاقد لمعقوليته ـ أي لأساس وجوده ـ إلا وهو ليس بشيء يعتبر. وذاك أصل مبدأ «الاستعقال» ومنشأه.

ثاني مبادئ الحداثة، أن الحداثة هي الحرية. ذلك أنه لئن هي حققت الحداثة «العقلانية» بالنظر إلى الطبيعة، فإنها حققت كذلك «الحرية» في اعتبار المجتمع ـ قانوناً وسياسة وخلقاً. ذلك أن الحداثة مثلما هي نظرت نظرة إلى العالم ملؤها العقل، كذلك هي عمدت إلى جعل الإرادة البشرية، لا التقليد، أساس بناء المجتمع والدولة الحديثين. إنما المجتمع الحديث مجتمع اختيار المهن الخيرة، ومجتمع الطبقات المفتوحة لا الطوائف المغلقة، ومجتمع المجتمع المدني الفاعل النشيط.. والدولة الحديثة هي الدولة الكونية المنسجمة المعقولة دولة المواطنين لا الرعايا، ودولة الدستور لا دولة حق الملوك الإلهي في الاستياد، ودولة حرية الاعتقاد لا امبراطورية جبريته. جنيالوجياً؛ الحال أن لهذا المبدأ أساساً ميتافيزيقياً عليه نهض؛ وأوله ما حققه ديكارت من ربط كنه الفكر بالإرادة، وأوسطه تحقق مع لايبنتز الذي عمم مبدأ «الإرادة» هذا وجعل من كل كائن، أنى كان شأنه، كائناً متمثِّلاً مريداً، ومنتهاه تحقق مع كانط الذي جعل من الإنسان الكائن الحر بامتياز، وجعل من الحرية مقدرة المرء على التشريع لنفسه بعقله، وذلك من دون سند براني أو عون خارجي.

ثالث مبادئ الحداثة الاعتبارية، إن الحداثة هي الذاتية. والحق أن الحداثة استعادت ثقة الإنسان في فكره وعقله وفعله وحقه وملكه ومسؤوليته، ورضاه بفعله وعقله وخياله.. إذ صار يجد المتعة كلها، لا في ما قرره التقليد أو أفتى به القس أو أمر به القوم، وإنما في أعماله وأفعاله بما هو فرد حر عاقل، شأنه أن ينظر إليها نظرته إلى الشيء المشروع المعقول الذي هو وحده يملك حقه ويعبّر عن حاجته وإرادته. فبدءاً من عهد الحداثة، صار بمكنة المفكر أن يفكر بدءاً من ضمير المتكلم: «أنا»... هذه «الأنا» التي ظلت على العهد القديم غفلة نكرة منغمرة في الجموع منغمسة ذائبة فيها شأن الشأن العضوي في الجملة والفرد في الجماعة.. وذلك إن على المستوى الأنطولوجي أو المعرفي أو الاجتماعي أو السياسي.

وهكذا، أولت الحداثة العناية لمبدأ «الأنا» مقابل مبدأ «النحن»، ولمبدأ «الفرد» ضد مبدأ «الجماعة»، ولمبدأ «الذات» ضد «الموضوع»، ولمبدأ «الميزة» ضد «الغُمْر».. وهذا ما كان ليعني أبداً أن «الأنا» ـ ومقابلها الاقتصادي الاجتماعي: «الفرد» ـ أفاد «الأنا» الفارغة المعاندة الممانعة.. وإنما هو أفاد «الأنا» التي خَبِرَت التاريخ وجرّبت الوعي الاجتماعي، فكانت «فينومينولوجيا» هيغل بهذا «حكاية فلسفية» عن «الأنا» وترجمة موضوعية لها

أو سيرة. وبالجملة، الحداثة هي إيلاء الأولوية للذات. جنيالوجياً؛ هذا مفهوم «الذاتية»، وكان ديكارت أول من وجّه الفلسفة الحديثة إليه وأدارها عليه. ومن ثمة، فإنه كان أول من أحدث المنعطف نحو «الذات». ذلك أنه تصور الإنسان بما هو «أنا» (ego)، وأناط بهذه الأنا «الفكر»، فصار الإنسان جوهراً صفته الفكر (ego cogito). بيد أن فكر الذاتية لم يعرف بِدْأه الحاسم إلا على يد لايبنتز؛ وذلك بأن هو أصار كل كائن، من ذرة الغبار الهملة إلى أعلى المخلوقات الأسمى، «ذاتاً» شأنها أن «تتمثل» العالم. أما كانط ـ وهو القائل: «إن الإنسان هو الكائن الوحيد القادر على قول: «أنا»» ـ فقد صيّر هذه «الذات» الأنطولوجية ذاتاً منطقية إليها تحمل كل الأفعال، وعليها تُدار.

وأما **التوسط** ـ وهو السمة الثانية التي طبعت أنظار الباحثين الشبان بشأن الحداثة ـ فمفاده توسيط العديد من النصوص بين الباحث والمتون كان من شأنها أن هي شوشت على الأنظار وشوهت الأفكار. . . فكنتَ تجد الناظر في نظر هيغل، مثلاً، يوسط باحثين آخرين، فيجتث الأفكار عن أصولها. ولست أقول هذا إغضاء من المتوسطين، ولا تهجيناً لتآليفهم، ولا عصبية للمتن؛ إذ أعملتهم بدوري باعتدال إن لم يكن باقتصاد، ثم إني ما كنت بجاهل أن ما من قراءة إلا وهي تأويل، وأن من شأن قراءتي أن تُلحق بهذه التآويل وإليها تنسب. . ولكني أقوله لما ألحقه من ضرر بتقاليد البحث عندنا، وذلك حتى صارت بعض البحوث إما هي مراجعات أو تلاخيص أو عنعنات، أو هي مستملاة من مساوئ هذه الأمور كلها. ولهذا، وجدتني ألتمس المعذرة على إيلاء العناية للمصادر والتضييق على المراجع حد التقلل منها.

والحال أن هذا بحث ليس مبنياً على الحديث عن هذه المفاهيم الثلاثة ـ التي تتنزل من أمر «الحداثة» منزلة «الأصول» و«الأسس» ـ حديثاً جامداً، وذلك بحيث يعمد إلى اعتبار المفهوم الواحد منها في غيبة من أمر تاريخيته وفي استقلاله عن البقية، وإنما مقام القول على الحديث عن هذه المفاهيم حديثاً سيالاً: متى بدأ القول فيها وعنها؟ وكيف بدأ؟ وإلَامَ نُحِيَ. . .؟ وما أنحاء التفاعل بينها والتضام والتعالق؟

ثالث الحيل المنهجية التي أعملها المؤلف في عمله، أنه أفاد من حيلة منهجية أخرى تَعَمَّلَهَا الفيلسوف الفرنسي جيل دولوز (١٩٢٥ ـ ١٩٩٥) في النظر إلى تاريخ الفلسفة؛ نعني بها النظر إلى أنظار الفلاسفة من جهة ما «أقبلوا» على النظر فيه ـ ذاك هو هم الفيلسوف الإيجابي (Le souci positif) ـ

ومن جهة ما «أعرضوا» عنه وأدبروا وأشاحوا بأنظارهم ـ ذلك هو الهم السلبي (le souci negative). ذلك أن هيغل نظر في ما تحقق للإنسان الحديث ـ نعني الرضا بأثر مما تحقق له من «عاقلية» و«ذاتية» و«حرية» ـ بيد أنه أعرض عن النظر في «العدمية» وأشاح بوجهه عنها؛ فكان أن هو طرح السؤال: ما الذي تحقق لإنسان الحداثة إن هو قورن بإنسان القدامة؟ وكان أن أعرض عن النظر إلى وجه «العدمية» الذي ما فتئ الفلاسفة يستذمونه ويستشنعونه. وحتى لئن هو نظر ولاحظ بعض أنحاء التسخط التي صارت تشاهد لدى الإنسان الحديث، فإنه اعتبرها محض «تمرد» الذاتية والفردية على الكونية والموضوعية، شأنها أن تنتهي، عاجلاً أم آجلاً، إلى الإقرار بخطأ تمردها لتترضى بعد ذلك الواقع الحداثي، فلا تتسخطه أبداً. ثم إنه، وإن هو أحس بخطر العدمية الذي صار يداهم الحداثة، فإنه ما نظر فيه بأحق النظر، وإنما هو طرح السؤال: كيف ندرأ العدمية؟ فوجد أن «الذاتية المتطرفة» و«العقلانية التجزيئية» و«الحرية الفوضوية» هي باب العدمية، ومن تم أدانها الإدانة باسم ضرورة تبني الإنسان الحداثي منزعاً كونياً عاقلاً ينأى به عن شرنقة الاعتبارات الذاتية التي من شأنها التسخّط لا الترضّي. وقد غاب عن ذهنه المترضي هذا، أن قلب الإنسان إنما هو اشتق من «التقلّب»: إن هو قال العلامة الاجتماعي: الشأن في الإنسان أنه كائن اجتماعي، إن أنت أدمجته في جماعته ملكته، تمرد الإنسان العادي عن الجماعة وكفر بها. وإن هو أنبأ العلامة الاقتصادي عنه بقوله: الشأن في الإنسان أنه كائن اقتصادي، إن أنت حققت له الوفرة أرضيته، ثار الإنسان على مجتمع الاستهلاك والوفرة. وإن هو أخبر العلامة النفساني عن الإنسان بما حقيقة الفرد أنه غريزة جنسية، إن أنت دفعته إلى إشباعها كسبته، تخلى هذا عن كل رغبة جنسية وتبتل. ولهذا الاعتبار الإشكالي، دار بحثنا بين النظر في «مفكر» هيغل و«غير مفكره»، أو قل: إنه دار مداره بين الانشغال بهمه الإيجابي وهمه السلبي، فرسم دائرة فكر هيغل ورقم دائرة حدوده.

وبعد وقبل، لا بد من الحديث عن «خطة» الكتاب. الحق أننا انتهجنا خطة في تأليف هذا الكتاب مستملاة من منهج نظره في ما نظر فيه. وقد أفضى بنا المنهج الذي اصطنعناه إلى استبانة أمر أساسي: وهو أنه ما كان للمثاليين الألمان بعامة، وهيغل بخاصة، أن ينهضوا ببناء قول بشأن «الحداثة» لولا التعديلات العميقة التي أدخلوها إلى روح التفلسف. إذ ما تركوا هذه الروح كما تسلموها من أسلافهم، وإنما هم عدلوها بما توافق خططهم الفلسفية. ولقد حدث أن نقبنا في هذه الدلالات الجديدة التي حمّلوها روح

التفلسف، رؤية ومنهجاً وتاريخاً، فوجدناها تحققت في أمرين:

أولهما؛ ضرب من «تجديل الفلسفة». وقد عنينا بهذه العبارة، التي من شأن الأذن العربية أن تمجّها لا محالة، أنهم أصاروا التفلسف «تجادلاً»، وذلك بحيث «يستوعب» التفلسف الجديد النظر القديم و«يحويه»، ثم هو «يتجاوزه» و«يدعه وراءه». ولهذا، فإنه ما كان لنا أن ننسى أن المثاليين الألمان ـ وبخاصة منهم هيغل ـ كانوا من أوائل الناظرين الذين ابتدعوا لفظ (Aufhebung) عانين به ضرباً من «التجاوز ـ الاحتفاظ» الجدلي، وذلك إلى حد صارت لهذه اللفظة السيادة المطلقة، فصار المثاليون الألمان يجدون فيها اللفظة السحرية المفتاح لبيان موقفهم من التراث الفكري الغربي، ولتوضيح سبل تجديدهم القول الفلسفي. غير أن هذا النحو من اعتبار السلف على ضوء ثنائية «الاستيعاب والتجاوز» هذه انقلب ضد أصحابه أنفسهم، فحدث أن هو صار الواحد منهم يسعى إلى تجاوز أستاذه، بل ونبذ رفيقه وإقصائه بدعوى احتوائه وتجاوزه. كذا فعل فيشته مع كانط، وفعل شلنغ مع فيشته، لكن ما أن بدأ يتحقق لشلنغ ذلك حتى تجاوزه هيغل عن يساره! وذاك فعل تسابق «بطولي» و«مأساوي» في الآن ذاته: التذّ به أصحابه لبرهة، ولكن أدوا عنه ثمناً غالياً. ولذلك خصصنا **الفصل الأول** من الكتاب لبيان آليات «التجديل» هذه وعواقبها الشخصية والفكرية.

وثاني التجديدات الفلسفية التي أدخلها المثاليون الألمان على روح التفلسف، والتي مكّنتهم من افتتاح القول في الحداثة واشتراع النظر فيها، ذاك الفهم الجديد الذي أدخلوه إلى مفهوم «الفلسفة» ذاته. إذ ما عاد التفلسف من فعل الفيلسوف، وإنما هو صار منفعلاً لذات فلسفية كلية أو لنسق أو لروح مطلقة، وما صار الفيلسوف هو الذي يتفلسف على التحقيق، وإنما صار النسق ينكتب بمساعدة الفيلسوف، أو قل: إنه صار يملي على الفيلسوف إملاء. وبالجملة، ما عادت الأنظار الفلسفية مكاسب تملى، وإنما هي صارت مواهب تستملى، وصار الفيلسوف يكتب الحكمة ولا يدري ما يكتب وإنما هو يستكتب. ثم إن الأنظار الفلسفية ما عادت عند هؤلاء القوم محض «آراء ذاتية»، بل إنهم صاروا يصرحون بأنه «لا وجود لآراء في الفلسفة وينبغي لها ألا توجد»، إنما التفلسف أنظار تحكمها الضرورة بيد من حديد. بمعنى آخر، صار التفلسف علماً.

وأخيراً، ما استقام مفهوم «العلم» لولا «النسق». فصار ما من علم إلا والأصل فيه أن يصاغ في نسق. وما كان النسق ليكون نسبياً، وإلا ما استحق اسم

النسق، إنما النسق ما كان مطلقاً. ها قد تحقق بهذا فهم جديد للفلسفة: الفلسفة نسق من الأفكار الموضوعية المطلقة. والحال أن هذا الفهم هو الذي سمح للمثاليين الألمان بالنظر إلى فكر عهود الحداثة على أنه فكر متجانس يشكل نسقاً من الأنظار موحداً، وهو ما سمح لهم ببيان سماته واستبانة قسماته؛ أي أنه أسعفهم في «بناء نظرية في الحداثة». ولهذا، أفردنا **الفصل الثاني** من هذا الكتاب لبيان التحولات العميقة التي مست جوهر معنى «التفلسف» في فكر المثاليين الألمان. وبهذا، شكل الفصل الأول والثاني من فاتحة الكتاب قسماً مستقلاً عنونّاه بـ: «في فكر المثالية الألمانية بعامة».

وإذ انتهينا من تفصيل القول في هذه الممهدات، فإننا، بعد ذلك، أفردنا القول في هيغل إفراداً، وخصصناه به تخصيصاً، وذلك بحيث خصصنا **القسم الثاني** من هذا الكتاب للنظر في «نظرية هيغل في الحداثة». وكان أن خصصنا **الفصلين الثالث** و**الرابع** للحديث عن «تكون» و«بنية» الوعي الحديث، مستعيدين هذه الثنائية المنهجية الشهيرة: «التكون» و«البنية». وقد تتبعنا، بدءاً، تشكل الوعي الحديث لحظة بلحظة؛ من أقدم أشكال الوعي إلى أحدثها، كما حاولنا في الفصل الثالث، وقد انهينا النظر في «التطور» التاريخي أو البناء، إخلاص النظر في «بنية» هذا الوعي، فكان أن وجدنا البنية ثلاثية الأركان: «العقلانية»، و«الذاتية»، و«الحرية». وكان أن فصّلنا القول في كل مكون من مكونات الحداثة.

ثم إننا ما شئنا أن يكون عرضنا لأنظار هيغل في الحداثة عرضاً وصفياً تبجيلياً (Apologétique). فكان أن بادرنا إلى معارضة آفة «الوصف» ببيان أنحاء «نقد» هيغل للمشروع الحداثي والعيوب التي تبينت له في هذا المشروع وحاول التنبيه إليها ودعا إلى إصلاح خللها ـ وكان على ذلك مدار **الفصل الخامس** الذي عقدناه لنقد هيغل للحداثة. كما أننا عارضنا آفة «التبجيل» ببيان «تخوم» فكر هيغل ـ وذاك مقتضى **الفصل السادس**. والحال أنه ما كانت تلك التخوم عندنا لتعني سوى «العدمية» من حيث هي ما كان يهدد مشروع الحداثة ولا يزال، محاولين في الوقت ذاته بيان ما إذا كان هيغل قد قال بدعوى «نهاية الحداثة»؛ وذلك بمحاولة الإجابة عن سؤالين: أما انتهى التاريخ؟ وأما انتهت الفلسفة؟ وعلى ذلك كان مدار **الفصل السابع**.

القسم الأول

في فكر الفلسفة المثالية الألمانية بعامة

الفصل الأول

من كانط إلى أخلافه

لو قدر للمرء أن يضرب بيده إلى كتابات أقطاب المثالية الألمانية الثلاثة؛ نعني بهم يوهان غوتليب فيشته (١٧٦٢ ـ ١٨١٤)، وفريدريش فلهلم شلنغ (١٧٧٥ ـ ١٨٥٤)، وجورج فلهلم فريدريش هيغل (١٧٧٠ ـ ١٨٣١)، يستقرئها في ما أضمرته لا في ما أظهرته، ويستطلعها في ما أخفته لا في ما أجلته؛ وذلك من غير أن يقصر النظر على مؤلفاتهم «المعتمدة» وأقوالهم «المشتهرة»، لأوحى له زخم «الاعترافات» و«الإفضاءات» و«الإسرارات» التي احتوتها رسائلهم ومكاشفاتهم ورددتها شهادات معاصريهم وكتابات مؤلفي سيرهم، بالقيام بضرب من «التحليل النفسي» لهذه الفلسفات، وذلك بغاية الكشف عن الجوانب المخفية فيها وبيان مستورها وغاربها. أنها تكون تكشفت له أمور عجيبة غريبة؛ أهمها اثنان:

أولهما؛ أن الفيلسوف المثالي مهما أدعى تجريد القصد والنية إلىٰ أن يسدي للحق أجلّ خدمة، فإنه، على التحقيق، لا يرضى بأن يكون الحق حليفه والصواب نصيره فحسب؛ بل إنك لتراه يتجاوز ذلك إلى ما عداه، فيقصد أن يكون محقاً ضد الغير يجرده من كل قول بصير، ويصم آراء سواه بوصمات البهتان والبطلان. وبهذا لا تصبح مسألة «الحق»، عنده، مسألة معرفةٍ الشأن فيها أن تتقارع الحجج في ما بينها، وتتنافس البينات على أهليتها، وتصير لعبة «الادعاء والاعتراض» لعبة متبادلة. إنما تصير مسألة «الحقيقة» مسألة اجتماع؛ أي مسألة تستدعي صفات المغالبة والمبارزة والمنازلة، مع ما يقتضي ذلك من صفات البهرجة. كيف يكون الأمر بخلاف

ذلك، وهذا غاستون باشلار (١٨٨٤ ـ ١٩٦٢) نبهنا إلى ذلك فقال: إن المرء لا يكتفي أبداً بأن يكون الصواب إلى جانبه والحق معه، وأن تكون الحجة له لا عليه، بل إنك لتجده يتحرّى دوما أن يكون محقاً ضد شخص آخر يخالفه ويناقضه. وإنك قلما تجد المرء يسعى إلى أن يكون محقاً تجاه القول الحق، بل إن مسعاه الدائم هو أن يكون محقاً تجاه الغير. والحق أنه من دون ممارسة القناعة العقلية الممارسة الاجتماعية هذه، فإنه ليس يمتنع أن تكون أعمق الحجج العقلية، إن حقق أمرها وكشف شأنها، أقوى دليل على ما تحويه رغباتنا في قول الحق من أحقاد دفينة وضغائن خفية؟[١].

ومن شأن الفيلسوف المثالي حتى وهو يحاجّ غيره باسم «الحق» ـ مهما ادعى من أن الفلسفة لم تعد عنده «محبة للحكمة» وكراهة للسفسطة وإنما «تحقق الحكمة ذاتها» والعلم المطلق نفسه، ومهما تظاهر بترك مكانه ليحتله العقل ويسد مسده، جاعلاً «ذات» الفيلسوف متفرجة، و«ذات» الحق أو العلم أو النسق مبادرة فاعلة ـ أن لا تني حجيته «البريئة» تلك أن تعبر عن كونها «آثمة»، الشأن فيها أن تعبر عن سيرة صاحبها، وأن تحيل، من حيث يدري أو لا يدري، إلى رغباته الدفينة في فرض فلسفته ومناه المستترة في تأييد حقيقته وتأبيدها. وقد ذكر أحد هؤلاء الفلاسفة المثاليين أن: «معظم الأنساق الفلسفية إن هي فتشت وجدت أنها ليست بشيء سوى التعبير عن أحوال أصحابها»[٢]؛ فكان أن استنّ قاعدة واستثنى منها نفسه. وكيف له أن يفعل غير ذلك، وقد قال أحد أبرز الفلاسفة الواقفين على أسرار النفس البشرية: «تبين لي شيئاً فشيئاً أن ما من فلسفة عظيمة إلا وهي، على التحقيق، اعتراف صاحبها؛ أعني مذكراته إذ هي انكتبت، سواء وعى بذلك وأدركه أم لم يع به وأنكره»؟[٣]. ولئن نحن حصرنا هذه القاعدة التي يشهد لها جزء غير يسيرَ من تاريخ الفلسفة ـ وقائعَ وأفكاراً ومذاهب ـ في الحقبة من تاريخ الفلسفة الألمانية الممتدة من أواخر القرن الثامن عشر إلى منتصف القرن الذي تلاه ـ وهي الحقبة المعروفة عند مؤرخي الفلسفة بحقبة «المثالية الألمانية» ـ

---

(١) Gaston Bachelard, *La Formation de l'esprit scientifique* (Paris: Vrin, 1989), p. 184.

(٢) Friedrich Wilhelm Joseph Von Schelling, *Essais*, traduit de l'allemand par S. Jankélévitch, bibliothèque philosophique (Paris: Aubier-Montaigne, 1946), p. 303.

(٣) Frédéric Nietzsche, *Par-delà le bien et le mal* (Paris: Union générale d'éditions, 1973), para. 6, p. 33.

لاتضحت الأسباب التي دفعت الفلاسفة المثاليين الألمان إلى التسابق إلى فرض فلسفاتهم، إما بالحجة أو بالسلطة، والتهافت على ادعاء إكمال مسار الفلسفة الحديثة بعامة، والمبادرة إلى بيان بطلان مذاهب بعضهم بعضاً وانفرادهم بتحقيق «القول المطلق» الذي لا قول بعده.

ثانيهما: إن الفيلسوف المثالي حين يدرك أنه محق ضد الغير وتزين له منزلته الفكرية وحظوته السياسية أقاويله ودعاويه، يعتقد أنه المحق بإطلاق، وبأنه كشف قناع الحق الذي امتنع عن سابقيه واستعصى على معاصريه. فيكون أن يميل بفعل هذا الاعتقاد إلى تصوير تاريخ الفلسفة بصورة «النص الطويل» الذي حرر أحرفه الأولى أبو الفلسفة طاليس **بأيونة**، وأنه لا محالة واضع نقطة نهايته بيينا. والحق أن هذا الحلم «التأبيني الجنائزي»، الذي تتراءى من خلاله للفلاسفة جنازة الفلسفة، لنجده أوضح ما يكون في أفكار الفلاسفة المثاليين الألمان. وهي الأفكار التي تؤسس، في رأينا، لدعوى «تمام الحداثة الفلسفية» واكتمالها، إن لم نقل دعوى «موتها» و«نهايتها». . . كما أنها تؤسس، من جهة أخرى، لمقدمة هذه «الفلسفات التأبينية»، أو«الفلسفات الجنائزية» التي عج بها العصر وضج ـ من دعوى «موت الذات» إلى دعوى «موت المؤلف»، ومن دعوى «موت إله الفلاسفة المسيحيين» إلى دعوى «موت الإنسان». . . بل إنها لتشكل، في نظرنا، مقدمة لفكر «النهايات» الختمي القيامي الذي امتلأ به زمننا هذا ـ من نبوءات «نهاية الفلسفة» إلى تنبؤات «نهاية التاريخ»، ومن دعاوى «نهاية الفكر» إلى أطاريح «نهاية الحداثة»: تعددت أنحاء النهايات والمحصلة واحدة. كيف لا يكون الأمر كذلك ونحن نجد الموضع المشترك بين «الفلسفات الجنائزية» و«فكر النهايات» متضمناً في دعاوى الفلاسفة المثاليين الألمان؛ من دعوى البحث عن «معنى المعنى» إلى دعوى «الرقي بالفلسفة إلى علم»، ومن دعوى «تذويب الذات في النسق» إلى دعوى «التأريخ للفلسفة وفلسفة التاريخ»؟ والحق الذي أضحى موضوعاً مشتركاً عند معارضي هذه «الفلسفات الجنائزية» أن لا فلسفة أفلحت في القضاء المبرم المكين على كل الفلسفات، ولا فلسفة أضحى بمكنتها أن تضع نقطة النهاية للفلسفة. أوَ لم ينبهنا جورج غيسدورف إلى ذلك حين قال: «لم تفلح فلسفة بعينها في وضع حد نهائي للفلسفة، مع أن هذه هي الأمنية الدفينة لكل فلسفة»؟[٤]؛ وأَلَم يدعونا إتيان جلسون (١٨٨٤ ـ

(٤) Georges Gusdorf, *Mythe et Métaphysique: Introduction à la philosophie* (Paris: Flammarion, 1953), p. 7.

١٩٧٨) إلى التفكر في أن لا فلسفة استسلمت لحفاري قبرها بل هي التي حفرت قبورهم، وذلك حين قال: «إن لمن شأن الفلسفة أن تفلح دوماً في دفن حفاري قبرها»؟[٥]، فان تنبهنا إلى هذا الأمر تنبهنا معه إلى أن لا فلسفة بلغت الكمال وحققت المطلق، وإلا لما أُلفت التآليف الفلسفية بعد ادعاء الفلسفة المثالية الألمانية كمال الفلسفة، ولما اعتبرت إلا حواشيَ على نص مطلق! لربما هذا ما دفع فرديناند ألكييه (١٩٠٦ ـ ١٩٨٥) إلى القول: «لئن حق أنه أتى ردح من الزمن مال فيه الفلاسفة إلى الاعتقاد أنهم بلغوا كمال الفكر أو ادعوا أنهم اعتلوا عرش الإله، فإنه حق أيضاً أنهم لم يبلغوا أبداً ما تغيوه، وأنهم ظلوا يحققون شرط الإنسانية؛ أي ظلوا يخضعون لوضع تاريخي معين ويصدرون في رؤاهم الفلسفية عن تركيبة عقلية محددة»[٦]. وجماع القول في هذه المسألة، إن إخفاق الفلاسفة في وضع «نقطة النهاية» للفلسفة إنما هو قد يكون عائداً إلى ما قاله الشاعر الفيلسوف بول فاليري (١٨٠١ ـ ١٩٤٥) من أنه: «ليس هناك فكر يكون لطبع متأصل فيه آخِر فكر ممكن. فما هي أفكارنا بالتي تنتهي النهاية تمامها وتكتمل الكمال كله، وإنما هي من شأنها أن يعتريها التوقف أحياناً والتقطع أحياناً أخرى؛ ثم هي ما تلبث تستأنف المسير».

ومع ذلك فقد أبى المثاليون الألمان إلا أن يبْنوا صروحهم الفلسفية العتيدة على ادعاء تجاوز بعضهم بعضاً وبلوغهم «الفكر المطلق»؛ فعدّت هذه «الدعوى المؤسسة» بإتمام الفلسفة، بل واختتام التاريخ، أهم ما وحّد بينهم. فلا غرابة إذاً إن هم عمدوا إلى مسابقة بعضهم بعضاً لتحقيق هذه «الفلسفة المطلقة» التي الشأن فيها أن تتحدى الزمان، فهم بعد أن خرجوا، تباعاً، من معطف كانط (١٧٢٤ ـ ١٨٠٤) بادروا إلى التسابق في ما بينهم ومجاوزة بعضهم بعضاً. وقد ترتبت عن ذلك أمور ندر أن يكون تاريخ الفلسفة قد شهد لها مثيلاً أو نظيراً. إذ دلّت من جهة الاعتبار الفكرية الصرفة على خصوبة إنتاج وغزارة فكر قلما حدث لهما نظير في ما تقدم. لكنها شهدت، من ناحية ثانية، مآسي وجدانية ونفسية، وعدّت بذلك شاهداً على عصر رومانسي وصف، بحق أحياناً، بأنه «عصر السويدائية». لنلمع إلى هذه الأمور كلها من غير تطويل:

(٥) Etienne Gilson, dans: *Sociétés: Revue des sciences humaines et sociales*, no. 37 (1992), [p. 1397].

(٦) Ferdinand Alquie, «Structure logique et structure mentale en histoire de la philosophie,» *Bulletin de la société française de philosophie* (février 1953), p. 17.

لِنُشر، بادئة، إلى أن هذا «التسابق» إلى تحقيق المطلق ـ الذي انعكس في قاموس هؤلاء الفلاسفة السجالي الذي عجّ بألفاظ شأن «التحقق» و«الاكتمال» و«الختم» و«الكلية» و«التجاوز» و«التصالح» ـ إنما تضمن استراتيجية ثلاثية اللحظات:

١ ـ لحظة «التلمذة» أو «التتلمذ». وفيها يظهر المتسابق «مريداً» «لشيخه»، تلميذاً نجيباً لأستاذه، ينكب على فلسفته بالشرح والتفسير والتلخيص والتيسير والتفهيم والتقريب، حتى إنك تكاد لا تجد بين القول الأصيل (قول الأستاذ) والقول الحاكي (قول التلميذ) فوارق تذكر، بل حتى لأنك تجد الكتاب الواحد يُنسب إلى التلميذ والأستاذ معاً؛ مثلما كان شأن كتاب **محاولة لنقد كل وحي** الذي نُسب للمتتلمذ فيشته ولأستاذه كانط معاً، أو مثلما كان شأن المقال الموسوم بوسم «عن الصلة بين فلسفة الطبيعة والفلسفة عامة»، الذي نسب إلى شلنغ وهيغل على حد السواء.

٢ ـ لحظة «التجاوز». وفيها يشرع التلميذ في الادعاء، في مرحلة أولى، أنه أفهم بفلسفة أستاذه من غيره. ثم ما يلبث، في مرحلة ثانية، أن يلجأ إلى الشروع في الادعاء بأنه أفهم بفلسفة أستاذه من الأستاذ نفسه ـ وهذه هي المفارقة عينها! وهي المناسبة التي تدفع الأستاذ إلى مقاومة الأحابيل والشرانق التي نسجها التلميذ حول فلسفته، فيحدث أن تحدث القطيعة بين الإثنين، والتي على إثرها يستفرد التلميذ بشق طريقه المخصوص ويشرع في مخاصمة أستاذه.

٣ ـ لحظة «التجاهل». وفيها يكون التلميذ قد أصبح أستاذاً، وأصبحت له حظوة وسطوة وهيبة بعد أن يكون قد لَفَظَ فلسفة أستاذه وعَمَّى عليها ونسي تلمذته أو تناساها. وقد يحدث أن يثني على أستاذه في أثناء مجاملة، وقد يعرض أن يعترف له بالريادة، لكن من غير أن ينسى أن زمن أستاذه قد ولّى، وأن الزمن زمنه هو.

إن الناظر في المثالية الألمانية لتسترعي انتباهه هذه «الاستراتيجية الثلاثية» التي من فرط تكرارها تقررت. ثم إنه ليروح يقارنها بأمثلة من تاريخ الفلسفة القديمة والحديثة؛ فإذا به يخفق في العثور على بعض أنحاء التشابه والتماثل، عندها لا يملك إلا أن يقر بأنها حالة فريدة في تاريخ الفلسفة. فلنفصل القول فيها إذاً.

الحق أن المسألة بدأت بفلسفة كانط. والحال أن مشكلة فلسفة كانط إنما هي، بحسب ما نبّه إليه الكثير من شراحه ودارسيه، مشكلة نسقيتها أو بالأحرى عدم نسقيتها. وكانط نفسه ما كان ليعدم التنبه إلى هذه المشكلة. والشاهد على ذلك إفضاءاته إلى جلسائه وخلصائه من مريديه ومراسيله من معاصريه، كما دلت على ذلك مراسلاته المحفوظة، فلقد كتب إلى ماركوس هرتز في ٢٠ غشت (آب/أغسطس) من عام ١٧٧٧ ـ ومشروعه النقدي ما كان قد تبلور في مصنفات بعد ـ كتب يقول: «منذ أن فرقت الظروف بيننا أخذت بحوثي في شتى صنوف المواضيع ـ وهي التي كانت قد نحت في البداية منحى الشذرات المفتتة ـ تتخذ لها صورة النسق المستقر، ثم ما لبثتُ أن اهتديت رويداً رويداً إلى فكرة «الكل» الجامعة الناظمة. وهي الفكرة التي لولاها لاستحال عليّ تبين قيمة الأجزاء وتأثير بعضها في بعضها الآخر»[٧].

فها هو إذاً يربط في هذا القول بين فكرة «النسق» ومستقبل فلسفته. وهذا ما أكده العمل الأول من ثلاثيته النقدية؛ نعني به **نقد العقل الخالص** (١٧٨١)، فالناظر المتبصر في مؤلف مؤسس النزعة المثالية الألمانية يتبين، ضمن مجمل ما يتبينه، مسألتين تثيران الاهتمام:

أولهما؛ إلحاحه الشديد، سواء في مفتتح الكتاب أم مختتمه، على أن الطريق التي اشترعها للفلسفة واستنها وارتضاها ـ وهي «الطريق النقدية» ـ إنما هي الطريق الوحيدة التي بقيت سالكة بعد أن انسدت طريقا الوثوقية والريبية.

ثانيهما؛ إصراره على الحديث، في ديباجة الكتاب وخاتمته، عن مستقبل الفلسفة النقدية بخاصة والفلسفة بعامة. وهكذا نجده، في ما يخص المطلب الأول، يلح في مقدمة الطبعة الأولى من **النقد** (١٧٨١) على أن الطريق التي اهتدى إليها؛ يعني طريق «دعوة العقل إلى أن يشرع في إنجاز أصعب مهامه؛ أي معرفته بذاته وتنصيبه لمحكمة تجيز دعاواه المعقولة وتدين تجاوزاته المرذولة»[٨]؛ هي الطريق الأنهج الأمثل لإخراج الفلسفة من عنق الزجاجة، وأن ما سواه لا يني يشكل بالضرورة عودة إلى الوثوقية ورجعة إلى الدوغمائية. ثم إنه

---

(٧) انظر إيمانويل كانط (Emmanuel Kant) في: Joseph Marechal, *Le Point de départ de la métaphysique* (Bruxelles: L'Edition universitaire, 1947), pp. 62-63.

(٨) Emmanuel Kant, *Critique de la raison pure*, traduit de l'allemand par A. Tremesaygues et B. Pacaud (Paris: Presses universitaires de France (PUF), 1984), p. 7.

ليعود في ختام الكتاب، وبعد انصرام مئات الصفحات بسط فيها أعمال «محكمة العقل» هذه، إلى حيث بدأ؛ أي إلى الإلحاح على أن «طريق النقد هي الطريق الوحيدة التي تبقى مفتوحة سالكة»[٩].

وفي ما يخص المسألة الثانية؛ نعني بها إصراره على الحديث عن «مستقبل الفلسفة»، فإننا نجد في مقدمة الطبعة الثانية من الكتاب (١٧٨٧) حديثاً عن مستقبل فلسفة كانط بالخصوص من حيث إن صاحبها سائر إلى «بناء نسق ميتافيزيقي مقبل»، لا يعد كتابه **نقد العقل الخالص**، على التحقيق، إلا «تمهيداً» لمشروع لن يفي بكل وعوده إلا بعد «إنجاز النسق المنتظر»[١٠]. ومعنى النسق، عنده، ما عبر عنه بقوله: «إنما أعني بالنسق تجميع مختلف المعارف ولم شعثها تبعاً لفكرة ناظمة موحدة»[١١].

لكن، ما هي هذه الفكرة؟ تلك هي أم المسائل التي لم تبن في فلسفة كانط، ففي سنوات ١٧٧٠ (**أطروحته الجامعية**)، و١٧٨١ (صدور الطبعة الأولى من **النقد**)، و١٧٨٧ (صدور الطبعة الثانية من **النقد**)، و١٧٩٠ (صدور كتاب **نقد ملكة الحكم**)، نجده المرة تلو المرة يسعى جاهداً إلى تحديد «نقطة توازن» النسق هذه وفكرته الناظمة. وفي كل مرة تشعر به وكأنه بلغها يستأنف البحث عن نسقية أكمل. ما جعل فكره يتطور باستمرار نحو نقطة يقاربها ولا يمسك بها أبداً. وهذه المسألة أصبحت واضحة أشد ما يكون الوضوح في عام ١٧٩٠ (تاريخ صدور كتاب **نقد ملكة الحكم** ـ وبه اكتمل النسق). وحتى في المخطوطة الأخيرة التي نسبت إليه، والتي تحمل العنوان اللاتيني (opus postumum)، ألفيته يجهد إلى التوحيد بين طرفي النسق ـ نعني «ميتافيزيقا الطبيعة» و«ميتافيزيقا الأخلاق» ـ فيخفق ولا يفلح[١٢]، فلا غرابة إذاً ألا تحمل خاتمة كتابه المعتمد، التي يعرض فيها دعوة وتوقعاً، محمل الجد من طرف تلامذته. وما الدعوة إلا دعوة القارئ إلى أن يسهم، في ما يستقبل من الزمان، في تحويل طريق النقد التي ارتضاها كانط إلى «طريق الفلسفة الملكية السالكة». وما التوقع إلا توقع أن يتم إنجاز ذلك العمل

(٩) المصدر نفسه، ص ٥٧١.
(١٠) المصدر نفسه، ص ٢٤ ـ ٢٦.
(١١) المصدر نفسه، ص ٥٥٨.
(١٢) Marechal, Ibid., p. 78.

المنشود بإتمام النسق بعد «نهاية هذا القرن»؛ أي القرن الثامن عشر[١٣].

ولعل من سخرية الأقدار أن كانط لم يفلح أبداً، كما أسلفنا، في إنجاز «النسق المنتظر». ما كان له أبلغ الأثر في تولد إحساس لدى تلامذته ـ من أمثال ياكوبي (١٧٤٣ ـ ١٨١٩) وسالمون ميمون وشولتز وبيك وفيشته وغيرهم كثير بعدم اكتمال نسق الأستاذ، وبالحاجة إلى من يكمله. كما أن نهاية القرن نالت من يقظة الأستاذ وصحوته، فأفضى إلى أحد تلامذته (بيك) بقوله: «إنني وقد كتبت إليك ما كتبت ألاحظ أنني ما عدت أقدر على فهم ما كتبته بأحسن الفهم»[١٤]، وأسرّ إلى آخر (راينولد) بقوله إنه عاد يجد صعوبة في إدراك فكر الغير لا سيما إن هو تعلق بحديث هذا الغير عن فلسفة الأستاذ النقدية[١٥]. وفضلاً عن ذلك، لم تمهله بداية القرن التاسع عشر حتى يرى «إسهام القارئ» في إتمام طريق الفلسفة الملكية السالكة، بل اختطفته أيدي الموت في بدايات القرن الأولى (١٨٠٤). وإن مراسلات أتباع كانط لتؤكد، في مجملها، هذا الإحساس بعدم اكتمال النسق الكانطي. فمن جهة، ما صدم أتباع كانط هو التعارض الذي بدا واضحاً بين دعوته إلى ضرورة النظر إلى أنشطة العقل المختلفة على أنها نتاج ملكة واحدة ووحيدة هي العقل ذاته، وتعدد «العقول» و«تكثرها» داخل ثلاثيته النقدية: إما بين «عقل نظريّ» وآخر «عملي» وثالث «ذوقي»، أو قل ما بين قوة ناظرة وقوة عاملة وقوة ذائقة، وكأننا بهذا أضحينا أمام «ثلاث ملكات» أو «ثلاثة مطلقات». ومن جهة أخرى بدا هذا التنوع وكأنه إهمال وُسدى وشعث لا مبدأ يوحده أو منهج يجمعه أو رابط ينتظمه، ما شجع تلامذته على المبادرة إلى البحث عن هذه الوحدة المأمولة المنشودة. لكن عوض أن يتم الاتفاق بينهم حول أساس هذه الوحدة تفرقوا.

وبالفعل، لم تمض نهاية القرن التي حلم كانط بمجيئها حتى عوملت فلسفته كما لو كانت جثة منحلة متفسخة، وذلك على الرغم من تأكيد الأستاذ أن «صرامة النسق» من شأنها أن تتأكد في «المستقبل القريب»[١٦]، إذ قسمت تركته أوصالاً كان لكل فيلسوف كانطي منها نصيب، فأما راينولد فقد رأى

(١٣) Kant, Ibid., p. 571.

(١٤) Kant dans: Joseph Marechal, Ibid., p. 193.

(١٥) المصدر نفسه، ص ١٩٨. والرسالة مؤرخة في: ١/ ٩/ ١٧٩٥.

(١٦) Kant, *Critique de la raison pure*, p. 27.

ضرورة تشقيق النسق بمختلف أجزائه من مبدأ واحد وحيد لا جدال فيه ولا مرية؛ معتبراً أن ما نجده عند كانط، على الرغم من ادعائه غير المحقق بوجود جذر للثلاثية النقدية مشترك، هو ثنائية عجز عن ردها إلى الوحدة؛ يعني ثنائية: العقل النظري والعقل العملي. وما من سبيل إلى توحيد هذه الثنائية إلا ببناء النسق بأكمله على مفهوم «الوعي». وهو المفهوم الذي من شأنه أن يسمح بالتوحيد بين الذات والموضوع. وأما شولتز فقد رأى أن انفقاد الوحدة إنما نتج من ثنائية «الشيء كما يظهر لنا»، و«الشيء كما هو في ذاته»، وأنه إنما كان على كانط رد الشيء إلى الذات، وبالتالي تذويب الموضوع في نزعة مثالية شكية. وأما بيك فلم يرَ في «الشيء بذاته» إلا «صيغة تعليمية» لتقريب المعاني من أذهان القراء، وأنه يلزم إعفاء هذه «الصيغة» حتى يسوى النسق في مثالية مطلقة صارمة[١٧]... والحال أن الأستاذ لم يكن يجد في هذه المحاولات الساعية إلى «تعديل» مذهب النقد إلا محاولات مريبة مزعجة[١٨]. لذلك واجهها بالصمت أحياناً، وبالتجاهل أحياناً أخرى، كما جابهها بالشكوى تارة، وبالاحتجاج تارة أخرى. وهو ما تحقق له بالذات مع أحد أنجب متتلمذيه.

إن نهاية القرن الثامن عشر، وخصوصاً السنة الأولى من العقد الأخير منه، شهدت ميلاد شاب كانطي جديد أجمع معاصروه على نبوغه المبكر، هو الشاب يوهان غوتليب فيشته (١٧٦٢ ـ ١٨١٤). هذا الذي بعد تيهان طويل في محراب الجبرية، اكتشف كانط واكتشف معه القول بالحرية. وقد كتب في أولى رسائله إلى صديق له من زوريخ يروي انبهاره بفلسفة الأستاذ: «لقد وجدت الآن الراحة والمتعة لنفسي، ووجدت الطريق الحقيقية التي يجب علي أن أسلكها. لقد أسلمت نفسي كلها لدراسة فلسفة كانط. وإنها لفلسفة من شأنها أن تروض ملكة الخيال وأن تكبح جناحه عندي. إنها تعطي الأهمية للعقل، وترفع الروح كلها فوق كل الشؤون الدنيوية. لقد اتخذت لنفسي أخلاقاً نبيلة بدلاً من أن أتعلق بأمور خارجة عن نفسي، فأصبحت أعنى أولاً بذاتي. وهذا هو الذي أكسبني راحة ما كان لي أن أشعر بمثلها من ذي قبل. لقد انقضى العهد الذي كانت فيه ذاتي مترنحة تحت ظروف الأيام، وسأكرس

(١٧) Marechal, Ibid., pp. 336-337.

(١٨) المصدر نفسه، ص ١٩٨.

لهذه الفلسفة [فلسفة كانط] بضع سنوات مقبلة من عمري على الأقل. وكل ما سأكتبه، لسنوات عدة، سيكون متعلقاً بهذه الفلسفة وبها منوطاً. إنها فلسفة صعبة فوق كل تصور وتحتاج إلى من ييسرها ويقربها»(١٩).

إن هذه الرسالة توضح أموراً هي من الأهمية بمكان لما نرومه. وهي، تباعاً، **أولاً**: أن الفلسفة الكانطية أنقذت الشاب فيشته من تيهانه، وأن كنه هذا الإنقاذ يتمثل في كونها فتحت له أبواب «جنة الحرية»، وذلك بعدما كانت قراءاته الأولى قد انصبت على تمثل أفكار الفيلسوف الهولندي باروخ سبينوزا (١٦٣٢ ـ ١٦٧٧)، و«جحيم الجبرية».

ثانياً: أنها أوضحت الدور الذي أسنده الشاب المتفلسف لنفسه ـ وهو دور الشارح لفلسفة كانط المقرب لمعاني مذهبه.

ثالثاً: أبانت الرسالة طبيعة دور الشارح هذا بتبيانها أن ضرب قراءته لكانط ضرب أخلاقي محض شأنه أن يركز النظر على كتاب **نقد العقل العملي**، وبه يمسك بوحدة المذهب.

رابعاً: أعلنت توجه فلسفة الشاب نحو الأمر الذاتي والشأن الداخلي ـ «الأنا» ـ عوض تعلقه بالأمر الموضوعي والشأن الخارجي ـ «الشيء في ذاته» ـ أي«الموضوعية» و«الشيئية» و«الخارجية»؛ فكان أميل إلى اقتفاء أثر «الباطنية» و«الجوانية» بله الذاتية. وأخيراً؛ عكست إحساس الشاب الفيلسوف، على الرغم من نبرة الرسالة المبجلة للأستاذية، باستقلاله الفكري هو الذي لن يسمح لنفسه بالاشتغال على فلسفة كانط؛ أي بالتتلمذ على يد الأستاذ، إلا لسنوات أخرى معدودة.

لنبدأ بلحظة التلمذة **أولاً**. الحال أنها دامت زهاء ثلاث سنوات ـ ابتدأت في عام ١٧٩٠ وانتهت في عام ١٧٩٣ عندما بدأ فيشته يفكر بالتفرد بنسق خاص به ـ وفيها أدى فيشته دور المريد فتفوق: درس بإمعان كتابي **نقد العقل العملي** و**نقد ملكة الحكم**، وتمثل فلسفة كانط الدينية إلى حد تأليفه كتابا سمّاه **محاولة لنقد كل وحي** (نيسان/ أبريل ـ ١٧٩٢) تماهى فيه مع روح أستاذه حتى تلبّسه فالتبس الأمر على الناس؛ خصوصاً أن الكتاب صدر غفلاً

---

(١٩) مذكورة في: عبد الرحمن بدوي، **شلنج** (بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، [١٩٨٠])، ص ٤ ـ ٥.

من اسم المؤلف، فكان أن نسبوا الكتاب إلى كانط، واضطر العجوز إلى الخروج عن صمته في تصريح رسمي أذاعه بتاريخ ٣ حزيران/ يونيو ١٧٩٣ أعلن فيه مباركته لعمل تلميذه وإلحاحه على نسب الجهد إلى صاحب الحق.

وتستمر التلمذة بعد هذه الحادثة الطريفة؛ لكن هذه المرة يبدأ المريد في التفكير جدياً في أمر فلسفة الأستاذ. وهذه هي المرحلة الثانية ـ مرحلة التفرد ـ حيث يقول لسان المريد: «أنا أعرف بفلسفة أستاذي من غيري»، بل ويزيد وقد أخذه الاعتداد بنفسه ودخله شيء من المَخِيلة: «أنا أعرف بفلسفة أستاذي من أستاذي نفسه». ومعلمة هذه البداية محاضرته الأولى التي ألقاها في زوريخ شتاء ١٧٩٣عام ١٧٩٤، تحت عنوان «نظرية العلم كما يجب أن تستنبط من فلسفة كانط النقدية»، فههنا إذاً محاولة واضحة لاستنباط فلسفة «نظرية العلم» ـ وهي على التحقيق ما سينكشف في ما بعد على أنه فلسفة فيشته المخصوصة ـ من فلسفة الأستاذ؛ أي من «فلسفة كانط النقدية». وما «نظرية العلم» هذه؟ إن الجواب عن هذا السؤال تحمله الصفحة الأولى من **نظرية العلم** (١٧٩٤) حيث يقول فيشته: «إننا لنرسم لنفسنا غاية هي البحث عن الظفر بمبدأ لكل معرفة إنسانية يفترض فيه أن يكون أولاً بإطلاق وألا يكون مشروطاً بشرط. ومعنى أن يكون هذا المبدأ كذلك ألا يكون بمكنة أي كان البرهنة عليه أو تعريفه بتوسل مفهوم غيره. إنه على التحقيق فعل من شأنه ألا يقبل الاختزال إلى تحديد معين من التحديدات الأمبريقية التي توجد في وعينا؛ وذلك سواء عنينا هنا بقابلية الاختزال الناحية العملية أم المبدئية. ولذلك عد على التدقيق هذا الفعل شرط كل وعي وشرط إمكانه»[٢٠].

ههنا إذاً محاولة لإنهاض الفلسفة الكانطية الثلاثية المطلقات على مَبدأ واحد ووحيد هو «الأنا» من حيث كونه لا مشروطاً بإطلاق وغير قابل لأن يحدد بمبدأ خارج عنه أو أعلى منه. إن ما من شيء، بلا استثناء، إلا ويجب أن يوضع في «الأنا»؛ أي أن يصدر عنها ويؤوب إليها. وما من تحديد موضوعي إلا ويجب أن ينطلق من «الأنا» ويتولد عنها. إن «الأنا» هنا هي البداية وهي النهاية. وإن الشأن فيها أن تكون «الأنا» الأعلى الأسمى. وهكذا لئن كان كانط قد قبل المعطى الحسي ولم يطرح مسألة أصله ومصدره؛ ثم

---

(٢٠) Fichte dans: Marechal, Ibid., p. 339.

هو كساه الزمان وألبسه المقولات، فإن فيشته أراد أن يبحث للمعطى الحسي، وللحساسية والفهم أيضاً، عن أصل ومصدر؛ فلم يجد سوى «الأنا» مبدأ جذرياً مطلقاً تتوحد فيه هذه المشتقات بل وتستوي فيه «الأنا النظرية» و«الأنا العملية» أيضاً.

هل كان بإمكان كانط أن يتعرف في هذه التأملات إلى فكره؟ أم هل كان يجد فيها إثراء لمذهبه؟ لا هذا ولا ذاك؛ فالرجل احتج بقوة ضد ادعاء تأويل فيشته فلسفته تأويلاً مُرضياً، واستاء العجوز بمرارة من النسق الجديد. وعلى الرغم من سعي التلميذ إلى طمأنة أستاذه بتصريحه في مقدمة المدخل الأول **لمذهب العلم** ١٧٩٧: «إن مؤلف مذهب العلم، وبعد معرفة سريعة بما كتب في الفلسفة بعد ظهور كتب كانط النقدية، اقتنع اقتناعاً تاماً بأن الهدف الذي استحدثه هذا الرجل العظيم [كانط] لإحداث ثورة في أفكار العصر في ما يتصل بالفلسفة وكل العلوم، قد أخفقت إخفاقاً تاماً، وأنه لا واحد من خلفائه العديدين قد فهم شيئاً مما قصده كانط.

ولكن مؤلف مذهب العلم يعتقد أنه عرف القصد وأم البغية. ولهذا عزم أن يكرس حياته لعرض الاكتشاف الذي قام به هذا المفكر [كانط]. وسيبذل كل ما بوسعه ابتغاء هذا السبيل»[٢١]. لا شك في أن الأستاذ لاحظ اقتران فهم مقاصده الأساسية بحديث تلميذه عنه وكأنه رجل قضى نحبه وانتهى أمره، كما لاحظ ادعاء فيشته أنه الوريث الشرعي الوحيد لميراث الأستاذ. وكأننا ههنا أمام إعلان عن موت وإثبات حق إراثة، وكأن عملية الفهم تقتضي عمليّة التمويت أو الإماتة.

ومما طم الوادي على القرى أن أحد نقاد الفلسفة كتب في إحَدى المجلات الفلسفية بتاريخ ١١ كانون الثاني/ يناير ١٧٩٩ تقريراً عن الفلسفة النقدية ومستقبلها بين تلامذة كانط وأتباعه النجباء، ومما ورد فيه على وجه التخصيص: «لئن كان كانط هو أول أستاذ قال بالفلسفة الترنسندنتالية وعلّمها لأتباعه، ولئن كان راينولد هو أول من حظي بشرف نشر المذهب النقدي، فإن فيشته هو بلا منازع أول فيلسوف ترنسندنتالي حقق ما رسمه النقد وقاد المثالية الترنسندنتالية التي قال بها كانط إلى بغيتها النهائية. لذلك كله كان

(٢١) أورده عبد الرحمن بدوي في: بدوي، **شلنج**، ص ١٤ ـ ١٥.

من الطبيعي أن يأمل الجمهور في أن يدلي مؤسس المدرسة النقدية برأيه في تلميذه النجيب مبدع الفلسفة الترنسندنتالية»[٢٢].

لعل هذا التقرير هو الذي أثار حفيظة الشيخ في رسالة مفتوحة إلى العموم بتاريخ ٧ غشت (آب/أغسطس) ١٧٩٩ عصفت بآمال المريد في أن يظل ضمن زمرة أتباع كانط، وجاء فيها على وجه الخصوص: «أرى أن مذهب العلم الذي يقول به فيشته مذهب من شأنه ألا يقبل تبريره أو الدفاع عنه». ولقد علل الأستاذ موقفه هذا بقوله: «إن مذهباً خالصاً في العلم كهذا ليس سوى منطق خالص ولن يعمل إلا على تجريد المعرفة من مضمونها المادي الحسي ولفظه بعيداً من دون درك أهميته وضرورته. وإن الرغبة في استنباط الواقع الموضوعي بتوسل هذا المنطق الخالص لمن شأنها أن تكون مجازفة بلا طائل. وهي مجازفة ما من أحد تجرّأ على القيام بها إلى حد الآن [سوى فيشته]. . .

هذا ولقد سبق أن نبهت المؤلف [فيشته] إلى أنه بدلاً من أن يتيه في حبائل الجدل العقيم، فإن بمكنته أن يطور موهبته الكبرى في الشرح والعرض والتوصيل، وأن يوظفها التوظيف الملائم في إطار نقد العقل الخالص. إلا أنه تخلّص بأدب من نصيحتي قائلاً: «إنه وإن أدرك مغزى نصحي فإنه ما كان ليتخلى عن نزوعه السكولائي»». وأردف الأستاذ في ما يشبه بيان الحقيقة: «إنني لأجد الادعاء القائل بأني ما تغييت في ما كتبته سوى إعداد مدخل إلى الفلسفة الترنسندنتالية، وليس نسقها الكامل بذاته ادعاء باطلاً ليس من شأنه أن يصدق. إذ ما خطر ببالي قط الاقتصار على إنجاز مثل هذا المدخل المزعوم. أضف إلى ذلك أنني نبهت إلى أن اكتمال الفلسفة الخالصة، كما شهد على ذلك كتاب نقد العقل الخالص، لهو خير دليل على حقيقة أن هٰذه الفلسفة قائمة الأركان مكتملة البنيان». وتوقف الأستاذ يرد على تلميحات التلميذ إلى ضرورة فهم فلسفة كانط على غير الوجه الذي نطقت به فقال: «إنني أعلن مرة أخرى أن مشروع النقد يجب أن يحمل على وجهه الظاهر المعلن، وذلك مهما كانت المسوغات والمبررات». ثم تبرأ من فلسفة فيشته كل التبرؤ خاتماً رسالته المفتوحة بالتمثل بالدعاء الإيطالي الشهير الذي يقول: «اللهم احفظنا من أذى أصدقائنا الموالين لنا في العلانية المعادين لنا في

(٢٢) Johan Gotlieb Buhle dans: Marechal, Ibid., p. 221.

السريرة، أما أعداؤنا فإن عداواتهم المعلنة لنا تكفي لتنبيهنا إلى أن نعد لهم ما استطعنا من كامل الحيطة والاحتراس»[٢٣].

إن إشارات الأستاذ العاجزة هذه لم تكن إلا رجفة ضمن أزيد من عقد من الصمت دخل فيه كانط ولزمه حتى وفاته. ولئن هو حق أن الأستاذ ما فتئ يفضي إلى أتباعه بعدم رضاه على الوجهة التي صَيَّرَ بها فيشته فلسفته ـ إذ أَسَرَّ إلى تيفترونك في رسالة مؤرخة في نيسان/ أبريل من عام ١٧٩٨ بأن نظرية العلم التي قال بها فيشته «تجعلني أشعر أنها مجرد شبح ما أن يعتقد المرء أنه ظفر بها فإذا به ينظر إلى ما بين يديه فلا يجد أي موضوع سوى هذه الأنا ذاتها، أو لنقل: إنه لا يجد في الأنا سوى اليد الممدودة للظفر بالشيء لا غير[٢٤]، كما أفضى إلى أحد جلسائه في فاتح حزيران/ يونيو عام ١٧٩٨ بقوله: «إن فيشته ليصف لك الموضوع وفق مفاهيمه العامة فتعتقد أنه موجود حقاً وما هو بموجود.. مثله في ذلك كمثل من أظهر لك تفاحة ومنعك من أكلها»[٢٥] ـ فإنه لا يحق القول، من هذه الجهة ذاتها، أن انتقادات الأستاذ نالت من شهرة التلميذ، إذ ما كان لها أن تمنع المستقبل من أن ينفتح أمام الشاب الفيلسوف فيصير أستاذاً جامعياً لامعاً ذاع صيته بين جامعات إيرلنجن وكونيغسبورغ وبرلين، وأصبحت «نظرية العلم» تتردد على كل الألسن.

لكن شهرة الأستاذ الجديد لم تعمّر طويلاً، ولم تكن لتدفن كانط وتطوح به في غياهب النسيان. ففي الوقت الذي ذهب فيه فيشته، وقد خيل إليه أن المستقبل لفلسفته وحدها من دون غيرها من الفلسفات، إلى أن مذهبه «لن يقبل، من حيث بنياته الأساسية، أن يدحضه أي كان وفي أي زمن كان ما كان[٢٦]، وفي الوقت الذي كان المستقبل فيه كله أمام فلسفة فيشته المظفرة المنتصرة المسربلة بكل الأمجاد، حدث ما لم يكن في الحسبان: لقد انقلَب تلميذ فيشته الجديد ـ شلنغ ـ إلى خصم عنيد وعدو لدود لجوج خَصِم يهدد مستقبل «نظرية العلم» تهديداً.

وما كانت قصة هذا الشاب الفيلسوف الجديد لتختلف في شيء عن قصة

---

(٢٣) Kant dans: Ibid., p. 221.

(٢٤) المصدر نفسه، ص ٢١٩.

(٢٥) Marechal, Ibid., p. 219.

(٢٦) Yvon Belaval [et al.], *La Révolution kantienne*, idées (Paris: Gallimard, 1978), p. 214.

أستاذه لولا السرعة الفائقة التي حقق بها تطوره الفكري، حتى قيل إن هذا التطور «حدث في الساحة العمومية». لقد بدأت أواصر الصداقة والتلمذة بين شلنغ وفيشته بإعجاب. إذ ختم شلنغ دراسة **نقد العقل الخالص** في ربيع ١٧٩١، وسنه ما تجاوزت السادسة عشرة بعد؛ وبعد ذلك بثلاث سنوات ألفى نفسه تلميذاً نجيباً لفيشته ومريداً لنظرية العلم. وبعد انصرام ثلاث سنوات أخرى نبه إلى أن فلسفة فيشته أحادية الجانب، وأنها تحتاج إلى تكملة وضميمة، فأنشأ «فلسفة الطبيعة» من داخل «نظرية العلم»؛ وذلك في المدة القصيرة الممتدة ما بين عامي ١٧٩٤ و١٧٩٧. وكان ما كان من قطيعة مع الأستاذ نبين ههنا بعض فصولها.

إن قراءة التلميذ شلنغ لفلسفة الأستاذ فيشته كانت بادية ـ بالتتلمذ ـ في «كراسات» التلميذ الأولى ـ **حول إمكان شكل الفلسفة بوجه عام** (١٧٩٤)، و**في الأنا بوصفها مبدأ الفلسفة** (١٧٩٥)، و**رسائل فلسفية في النزعة الدوغمائية والنقدية** (١٧٩٥) ـ إذ لاشيء ينبئ ـ ظاهرياً على الأقل ـ على أن بين هذه الكتابات وموضوعها ـ فلسفة الأستاذ ـ فوارق تذكر، فمواضيع فلسفة فيشته تستنسخ ههنا نفسها داخل كتابات شلنغ الأولى: الإيمان بمفهوم «الحرية» من حيث هو مبدأ الفلسفة الأول، نقد الإدراكين التجريبي والعلمي «للأنا» بوصفهما يجعلان منها «شيئاً» خاضعاً لقوانين العالم التجريبي، الدعوة إلى تحطيم دائرة الضرورة التي تقيد «الأنا» وتحبسها في قمقم الشيء، المطالبة برد مفهوم «العالم» إلى فعل أصلي بسيط هو نشاط «الأنا». . . بل إن أساس الفلسفة عند التلميذ ـ نعني الحرية ـ هو الأساس نفسه الذي نهضت عليه عند الأستاذ، حتى لأن صيغ القول عندهما كادت أن تتطابق. هاك مثالاً: قال الأستاذ: «إن نسقي الفلسفي هو من بدايته إلى نهايته تحليل لمفهوم الحرية»[٢٧]. ونسخ التلميذ قول الأستاذ: «إن الحرية لهي ألف الفلسفة وياؤها»[٢٨]. هذا ولقد أتت رسائل شلنغ في هذه المرحلة معبرة عن مطابقة وعي التلميذ لوعي الأستاذ: فقد كتب إلى هيغل عشية عيد الغطاس المسيحي من عام ١٧٩٥ : «إن فيشته سيسمو بالفلسفة إلى مرتبة عالية ستجعل حتى

---

(٢٧) Lettre de Fichte à Jacobi dans: S. Jankélévitch, «Introduction,» dans: Schelling, *Essais*, pp. 13-14.

(٢٨) «Lettre de Schelling à Hegel, 4 février 1795,» dans: Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Correspondance, tome 1*, traduit de l'allemand par Jean Carrère (Paris: Gallimard, 1990), p. 27.

أولئك الذين كانوا حتى الآن من أتباع كانط يصابون بالدوار»، وأضاف في موضع آخر: «سأكون سعيداً لو كنت أحد الأوائل الذين يحيون البطل الجديد: فيشته في بلد الحقيقة! بورك هذا الرجل العظيم! إنه سيقود إنتاجه حتى أوج تمامه».

وما زال شلنغ يقلد أستاذه حتى لقب بلقب «المؤسس الثاني لنظرية العلم»، ووسمه بعض الظرفاء بوسم «منادي الأنا في الساحة العمومية». وهكذا صدقت الرسائل قول كتابات الشباب، وظهر التماهي التام بين التلميذ والأستاذ. لكن خلف هذه الجمل البريئة المكرِّرة قول الأستاذ، ووراء هذه العبارات المبحوحة يصعد صوت التلميذ ليدوّي انتقاماً للطبيعة المهمشة في مذهب العلم. وقد أقر شلنغ بذلك في ما بعد بقوله: «لقد تشكل النسق الجديد خلف غشاوة أفكار فيشته»[٢٩].

وبالفعل، إذا ما نحن تصفحنا «نظرية العلم» ما عثرنا فيها أبداً لأثر دال على فلسفة في الطبيعة ونظر. والسبب في ذلك عائد إلى اعتقاد فيشته الراسخ بأن الطبيعة إنما هي تحديد للحرية وتطويق لها؛ أي أنها نفي «للأنا» وسلب لها، فما الطبيعة عنده في آخر المطاف سوى مواد تختلط بها «الأنا» لتحقق حريتها في عالمنا الحسي هذا. وأن نَعْلَم الطبيعة فلسفياً إنما معناه أن ننفيها وأن ننكرها من حيث هي حقيقة قائمة ومستقلة عن الذات. وما من محاولة لمنح الطبيعة وجوداً مستقلاً عن «الأنا» وقصر الاعتبار عليها إلا وهي محاولة واهمة متوهمة. إلا أن شلنغ لم يكن راضياً عن آراء الأستاذ هذه لأنه وجد فيها حبساً للطبيعة في قمقم «الأنا». ولذلك دعا في مؤلفاته المستقلة الأولى ـ شأن **أفكار في فلسفة الطبيعة** (١٧٩٧) **وعرض لمذهبي في الفلسفة** (١٨٠١) ـ إلى أن «نتفلسف في الطبيعة»، أو قل: «نفلسف الطبيعة»؛ بمعنى أن نحييها ونخرجها من الآلية الميتة التي سجنت فيها، وأن «ننتجها»؛ أي أن نعترف لها بقيمتها وأصلها الروحي المستقل. وذلك لأن الطبيعة هي أيضاً، شأنها في ذلك تماماً مثل شأن «الأنا»، تشكل قوة خلاقة مبدعة، فما «الطبيعة إلا عقل منظور، وما العقل إلا طبيعة مختفية»[٣٠]؛ بل ما الطبيعة سوى «الأنا» نفسها قبل وعيها بذاتها. وقد قال شلنغ في ما بعد وهو يتذكر مرحلة تطوره الأولى وخروجه من

---

(٢٩) Schelling, *Essais*, p. 437.

(٣٠) المصدر نفسه، ص ٨٦ ـ ٨٧.

معطف أستاذه وتخلقه من رحم فلسفته: «لم يطل بي الوقت حتى انتهيت إلى الملاحظة التالية؛ وهي أنه إذا كان العالم الخارجي لا يوجد إلا من أجل الأنا؛ أي إلا بقدر ما أنا موجود وأعي وجودي؛ فإن العكس أيضاً صحيح. ذلك أنه بقدر ما أوجد وأعي وجودي أجد العالم الخارجي موجوداً قبلي هو أيضاً. ومهما تصرفت الأحوال، فإن الأنا الواعية ما كان بمكنتها أن تنتج العالم، فإن نحن تبينا هذا الأمر تبينا معه أن لا شيء يمنعنا من الرقي من هذه الأنا الواعية حالياً إلى اللحظة التي لم تكن فيها واعية بعد...»[٣١].

ويضيف وقد حقق النقلة من مبدأ: «أنا أفهم بك من غيري» إلى مبدأ: «أنا أفهم بك من نفسك»، «لم أكن مستعجلاً من أمري في بناء نسق خاص بي؛ بل إني اكتفيت، بحسب ما اقتضته حداثة سني آنذاك، بأن رمت جعل نسق فيشته مفهوماً. وذلك على أمل أن يؤيد فيشته المعنى الجديد الذي أضفيته على نسقه. وكم كانت خيبة أملي كبيرة مما أنا توسمته منه!»[٣٢]. ثم يقفي على إثر هذا القول: «لقد كانت رغبتي متواضعة لا تتعدى مجرد شرح نسق فيشته؛ هذا الذي لم أحضر دروسه أبداً (أقول قولي هذا إقراراً لحقيقة تاريخية لا إنكاراً لأفضال فيشته علي، أو تبرؤاً من أستاذيته لي أو أسبقيته علي. لقد كان الرجل حقا بالنسبة إلي، كما بالنسبة إلى الجميع، الأستاذ والسلف. ذلك أنه كان أول من أعلن عن إنشاء فلسفة مبنية على الحرية وعلى استقلال الأنا الاستقلال النظري وليس الاستقلال العملي وحده. وكان بذلك أحدث ثورة كبرى في الفلسفة قلبت الأشياء رأساً على عقب)[٣٣].

ولقد حدث أن استعان شلنغ على نقد فيشته بفيلسوف في حداثة عهده هو هيغل. وقد كتب أحد محرري **المجلة الأدبية الجامعة** الصادرة في شتوتغارت يوم ٤ نونبر (تشرين الثاني/ نوفمبر) ١٨٠١: «حتى الآن كان الاعتقاد سائداً بأن شلنغ آخذ في تشييد معبده المثالي للطبيعة على أساس مذهب العلم الذي قال به فيشته، وفيشته نفسه كان يصدق بهذا الاعتقاد. لكن ها هو شلنغ يبحث في بلده عن بطل قوي العضلات شديد البأس ويأتي به إلى يينا ليعضده. وقد فاجأ الجمهور بأن أعلن بأن فلسفة فيشته أقل شأوا من حدوسات شلنغ.

---

(٣١) المصدر نفسه، ص ٤٣٤.

(٣٢) المصدر نفسه، ص ٤٣٦.

(٣٣) المصدر نفسه، ص ٤٣٦ ـ ٤٣٧.

وهو الأمر الذي جعلنا نعجب لهذه السرعة التي جعلت الادعاء بدوام الأفكار الفلسفية وخلودها يتهافت ويبلى ويتقادم»[٣٤].

والحق أن هذه الوخزة التهكمية تشير إلى أحد كتب هيغل الشاب ـ **عن الفارق بين مذهبي فيشته وشلنغ** ـ الصادر في حزيران/يونيو ١٨٠١. وقد ذكر أحد أهم مؤلفي سيرة هيغل في كتابه **هيغل وزمنه**، كيف أن هيغل كان في بحثه شلنغياً أكثر من شلنغ نفسه. وذلك لأنه حتى في المواضع التي يقول عنها شلنغ إنه يتفق فيها مع فيشته راح هيغل يبين أنهما فيها على خلاف ظاهر حرصاً منه على بيان الهوة الشديدة السحيقة بين مذهبي الرجلين. وفي كل مواضع الخلاف كان هيغل ينحاز إلى شلنغ ويقول إنه هو المحق لا فيشته، وإن الطريق التي سلكها شلنغ هي التي على الفلسفة اتباعها. وما هذه الطريق التي سلكها شلنغ؟ إنها طريق القول بالهوية المطلقة بين الشأن الذاتي (الروحي) والأمر الموضوعي (الطبيعي). فالشأن الذاتي؛ أي العقل، هو والطبيعة سواء. ويضيف ستيفان هايم: لقد استطاع هيغل في هذا البحث أن يرتب أفكار صديقه شلنغ المتناثرة وينظمها في نسق متكامل محكم البنيان ومفهوم للناس. لقد كان ترجماناً لفلسفة صديقه عند الناس إلى حد جعل شلنغ نفسه يدرك لأول مرة مدى سعة آرائه بوضوح تام[٣٥].

ولقد أسفر هذا «التحالف المقدس» بين شلنغ وهيغل عن أحد أكبر أشكال سوء الفهم في تاريخ الفكر الغربي الحديث، فالرجلان «أجهضا» فكر فيشته وهو «جنين»، وطوّحا به في غيابات النسيان. ذلك أنهما أوحيا إلى مؤرخي الفلسفة بفكرة مفادها أن ما من فيلسوف منهم إلا وهو خرج من معطف الثاني؛ أي تتلمذ عليه بداية ولفظه نهاية. وهكذا صُوِّرَ شلنغ على أنه خرج من معطف فيشته، وصور هيغل على أنه خرج من معطف شلنغ. والحق أن هذه الصورة ـ وإن اعتمدها أغلب مؤرخي الفكر الغربي ـ تشكو من بعض أنحاء الاختزال.

وعلاوةً على أن المعطيات الزمنية والتاريخية تخفف من غلوائها ـ ما

---

(٣٤) C. A. Bottiger dans: Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Notes et fragments. Iéna 1803-1806*, traduit de l'allemand par Catherine Colluet Thélène (Paris: Aubier, 1991), p. 104.

(٣٥) أورده عبد الرحمن بدوي في: عبد الرحمن بدوي، **حياة هيغل** (بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ١٩٨٠)، ص ٤٨ ـ ٤٩.

دامت فلسفة فيشته ظلت «تنمو» و«تتطور» بعد أن «تجاوزها» شلنغ وحكم عليها بالنسيان، كما أن شلنغ ظل «يؤلف» بعد أن «تجاوزه» هيغل، بل إن شلنغ يصغر هيغل ـ تلميذه المفترض ـ بأزيد من خمس سنوات؛ فضلاً عن أنه عاش بعده أزيد من عشرين عاماً (توفي هيغل عام ١٨٣١ وتوفي شلنغ عام ١٨٥٤!)؛ تضاف إلى ذلك صعوبة اختزال فلسفة هؤلاء الرجال في مبادئ أولية أحادية؛ من مبدأ ذاتي (فيشته) وموضوعي (شلنغ) وتوليف بينهما في مطلق (هيغل). وقد كتب جوزيف نايلور يقول بهذا الصدد: «يلزمنا أن نتخلص من الفكرة الهيغلية الشائعة بين الناس والقائلة إن «المثالية الذاتية» لفيشته تتبعها من الناحية الجدلية التاريخية «المثالية الموضوعية» لشلنغ، وإن المثاليتين معاً يتجاوزهما هيغل في «مثاليته المطلقة». فالحق أن مواقف هؤلاء الفلاسفة المتنافسة من الناحية التاريخية متعاصرة، وإنها لمتعاندة متمانعة من الناحية الفلسفية، فلا تستقيم إذاً الأسطورة الذائعة في هذا الباب»[٣٦]. وعضده في الرأي ألكسيس فيلونينكو حين قال: «إنها لفكرة شائعة اليوم مع أنها غير دقيقة تلك القائلة بوجود سلسلة منطقية وجدلية تقود من كانط إلى فيشته ومن فيشته إلى شلنغ ـ ومن هذا إلى هيغل وهو آخر حلقة في هذه السلسلة التي نسميها المثالية الألمانية.

والحق أن الذي زاد هذه الفكرة ترويجاً في قرننا هذا إنما هو كرونر، وتسلمها منه هيبوليت في الخمسينات. ومحصل هذه الفكرة: كما أنه انوجدت «الرومانسية الألمانية»، فكذلك يجب، على نحو ما فعل كرونر، «توليد» فيشته من تناقضات كانط، وتوليد شلنغ من تناقضات فيشته، وتوليد هيغل من تناقضات شلنغ»[٣٧]. وقد حاول مؤرخ الفلسفة الفرنسي فيكتور دلبوس حل هذه المفارقة بقوله: «عندما يحدث أن نصف المسار المنطقي الذي قاد من كانط إلى أتباعه، يلزم أن نضع بالاعتبار دوماً الحقيقة التالية: وهي أنه مهما ثبتت متانة هذا المسار، فإنه لا يملك وجوداً واقعياً خارج العقول التي ساهمت في صنعه كل بحسب قدره»[٣٨]. والحق أن تاريخ الفكر لا يعدم مثل أشكال سوء الفهم هذه. وعلى الرغم من المجهودات التي بذلت بهذا الصدد

(٣٦) Joseph G. Naylor, «La Controverse de Fichte et de Hegel sur «l'indifférence».» *Archives de philosophie*, vol. 41, no. 1 (janvier-mars 1978), p. 53.

(٣٧) Alexis Philonenco dans Victor Delbos, *De Kant aux postkantiens* (Paris: Presses universitaires de France (PUF), 1940), «introduction,» p. 9.

(٣٨) المصدر نفسه، ص ١٢٦.

فإنها لم تفلح أبدا في مراجعة المسار الذي اختطه هيغل ورسمه.

لنعد إلى الرجلين وأمر قراءتهما لفلسفة سلفهما فيشته. الواقع أنهما نظرا إليها على أنها فلسفة مثالية ذاتية تنطلق من الأنا «التجريبية» وتنسب إليها «آثاراً» عيانية وأفعالاً «مادية» هي خلق الواقع المادي. والشاهد على هذه القراءة المبتسرة أقوال الرجلين نفسيهما، فهذا شلنغ يقول: «إن فيشته لا ينظر إلى الأنا من وجهة نظر كونية ومطلقة وإنما من وجهة نظر ذاتية، فهذه الأنا التي يجدها كل إنسان في وعيه هي وحدها التي توجد وجوداً واقعياً، وما من شيء يوجد إلا وتضعه الأنا»[٣٩]. وهذا هيغل كان يجد في فلسفة فيشته الأولى مثالية مطلقة ذاتية تعارض بين الأنا والعالم وتجعل هذا صنيعة لتلك[٤٠]. والحق أن «هيغل عطل التطور التعليمي لعمل فيشته المبكر واستحجره ونمطه وجعل منه الصورة النهائية لفلسفة الرجل وأشاع أن فلسفته مجرد حلقة وصل بين كانط ومذهبه»[٤١]. والحال أن فيشته «ما قاوم تهمة ما بالقدر نفسه الذي قاوم به ملاحظة شلنغ وهيغل القائلة إن مذهب العلم ظل حبيس وجهة نظر الانعكاس، ولم يتجاوز مبدئياً وجهة نظر الأنا التجريبية المتناهية»[٤٢].

والحق أنه لم يكتف بتبرئة نفسه من هذه التهمة بأن ذكر أن «الأنا» التي وضعت مبدأ لفلسفته ليست «الأنا» الفردية التجريبية وإنما هي «الأنا» الكونية التي هي أنا العلم ذاته ـ على نحو ما سنوضحه لاحقاً ـ وإنما هو بعد أن أعوزته الحيلة في تبديد تهمة شلنغ راح يهاجم فلسفة الطبيعة أشد المهاجمة. قال: «لا تغتروا بفلسفة تسمي نفسها فلسفة الطبيعة، وتعتقد أنها تجاوزت كل الفلسفة السابقة لأنها جعلت لأول مرة من الطبيعة مطلقاً ودعت إلى تأليهها. فمنذ أقدم العصور تبين أن مجمل أخطاء الإنسانية النظرية وأشكال الفساد الأخلاقية انبنت على واقعة نسب اسم الوجود خطأ لما لا يوجد أصلاً [الطبيعة]، كما تم البحث عن الحياة وراحة العيش فيما يحمل في جوفه

---

(٣٩) Schelling, *Essais*, p. 430.

(٤٠) انظر: Reinhard Lauth, *Hegel: Critique de la doctrine de la science de Fichte*, bibliothèque d'histoire de la philosophie (Paris: Vrin, 1987).

(٤١) Joachim Widmann, «Hegel critique de Fichte et de la doctrine de la science de 1804,» *Archives de philosophie*, vol. 38, no. 3 (juillet-séptembre 1975), p. 409.

(٤٢) Ernst Cassirer, *Les Systèmes post-kantiens* (Lille: Presses universitaires de Lille, 1983), p. 140.

الموت [الطبيعة]. إن هذه الفلسفة التي تدّعي أنها تشكل تقدم الحقيقة ليست على التحقيق إلا دعوة إلى الخطأ القديم الذائع الصيت»[٤٣]. لكن احتجاجات فيشته هذه لم تكن إلا احتجاجات العاجز. لقد حكم على فلسفته بـ «النسيان» شبه التام، ولم تعد إلا ذكرى ماضي. أما الحاضر فهو لشلنغ وتلميذه هيغل.

لكن فرحة النصر لم تكن لتدوم على شلنغ طويلاً. فها هو هيغل يحاول تجاوزه من يساره. ها هو «نفي النفي» قد أقبل، وها هو شلنغ يتحول إلى فيلسوف «مُوَسَّط» بحسب عبارة هاينريش هاينه المستخِفة.

كان الفيلسوف الفرنسي فيكتور كوزان (١٧٩٢ ـ ١٨٦٧) قد ذكر، في انطباعاته عن ألمانيا، أن «هيغل لم يكن يعتبر آنذاك [١٨٠٧] إلا تلميذاً نجيباً للسيد شلنغ». وأضاف في مكان آخر: «إن أبرز أولئك الذين التقيتهم ـ أعني هيغل على وجه التخصيص ـ مريد لفلسفة الطبيعة شارح يأتي أحياناً بالجديد ويقلد أحياناً أخرى»[٤٤]. لكن هذا المريد المجدد ما كان ليعدم بدوره «قوة النفي». والحق أن ما ذكره فيكتور كوزان تعضده رسائل هيغل الشاب إلى شلنغ، وخصوصاً رسالته المؤرخة بـ ٢ نونبر (تشرين الثاني/ نوفمبر)١٨٠٠ التي يقول فيها، وقد أقر بفضل شلنغ عليه: «إني لأنظر إلى مسيرتك العظيمة بإعجاب كبير»[٤٥]. وكان قد ذكر في رسالة قبلها بعثها إلى شلنغ من مدينة برن ومؤرخة بيوم ١٦ نيسان/ أبريل ١٧٩٥: «لئن كنتُ قد فهمت حق الفهم أفكارك، فإني أرى فيها كمال العلم الذي سينتج لا محالة أعظم الثمار، كما أرى فيها عمل عقل صديق أفخر به وأجد أنه سيسهم أجلّ المساهمة في أعظم ثورة فكرية تشهدها ألمانيا بأكملها»[٤٦].

بيد أن مصير الأستاذ شلنغ لم يكن ليخالف مصير أستاذه فيشته، فلئن هو كان الأول قد جابه الثاني حول صلة «فلسفة الأنا» بأمر «فلسفة الطبيعة» واتهمه بإهمال الطبيعة وسوء تقدير دورها في عملية المعرفة، ولئن هو كان قد رمى بالأستاذ إلى الهامش وأسكنه قرار الظل؛ فإن التلميذ النجيب الجديد هيغل سيواجه أستاذه شلنغ على مستوى آخر هو مستوى تصور «المطلق»، فإن

(٤٣) المصدر نفسه، ص ١٤٦.

(٤٤) Victor Cousin, *Fragments et souvenirs littéraires* (Paris: Didier, 1857), p. 78.

(٤٥) Hegel, *Correspondance, tome 1*, p. 60.

(٤٦) المصدر نفسه، ص ٢٩.

علمنا أن الأستاذ إنما نظر إلى المطلق، كما سنعمل على تبيينه في حينه، على أنه الهوية الساكنة والسوية الثابتة بين الشأن المثالي والأمر الموضوعي أو بين الشأن الروحي والأمر المادي، فإن التلميذ لم يكن ليرضى بهذه «الإهانة» التي لحقت بالمطلق وهو العزيز على فؤاده المعجب بصيرورته! وقد بدأ الطالب في إعلان تمرده منذ مذكراته المبكرة المعروفة بـ **مذكرات وشذرات يينا (١٨٠٣ ـ ١٨٠٦)**. ففيها غمزات غير قليلة ضد «فلسفة الطبيعة»، وأتباعها من أمثال غوريز وفاغنر وإيشنماير وغال وسبوتزهايم ـ وجميعهم من خيرة تلامذة شلنغ. ومجمل نقد هيغل لهذه الفلسفة أنها تشتم منها رائحة غواية اللاعقلانية، وذلك بسبب من عملها على «تحوير» نتائج البحوث العلمية نحو نزعة «حيوية» أقرب ما تكون شبيهة إلى العلوم المستورة، وإعلائها من شأن الحدس ـ الذي تدعي أنه حدس عقلي! وحطها من شأن المعرفة العقلية أو التعقل (المفهوم)[٤٧].

وقد أكد هذا النقد المبطن تقرير لأحد تلامذة هيغل يدعى غابلر كتبه في الموسم الجامعي ١٨٠٥ ـ ١٨٠٦، وورد فيه ما يلي: «لقد كانت الدروس التي يلقيها هيغل على طلابه تحظى بتشذيبه الشديد لها وتهذيبه ولا سيّما أنها كانت تظهر التطور الجدلي الجديد الذي كان يتأدى من نسق فلسفي إلى آخر والذي لم يكن معروفاً في الفلسفة من ذي قبل. وأذكر كيف كان هيغل يستدعي الوجوه الفلسفية الكبرى، الواحد تلو الآخر، يتركها تطفو على ركح مسرح الفكر الفلسفي لحظة ثم يدفع بها إلى الهوة السحيقة لتلقى حتفها.. وما كنا نحن الطلبة آنذاك نجد فروقاً ذات شأن يذكر بين هيغل وشلنغ، فكلاهما كان يبدو لنا يمثل التيار نفسه. لكن الفرق بدأ يتضح لنا أخيراً عندما عمد هيغل، وسط دهشة واستغراب الجميع، إلى استحضار شلنغ والحديث عن فلسفته وكأنها لم تكتمل بعد، وكأنها لا زالت تبحث عن طريقها وسط مختلف المواقف المتعارضة؛ وذلك من غير أن ينسى هيغل إثارة انتباهنا ـ نحن الطلبة ـ إلى أن عيب شلنغ إنما يكمن في توحيده بين التعارضات في مطلق إذا حقق أمره ظهر أنه وحدة مباشرة ساكنة هامدة، وفي إدراكه للاختلاف من جهة النظر الكمية الخالصة وحسب»[٤٨].

---

(٤٧) Hegel, *Notes et fragments. Iéna 1803-1806*, pp. 43 sq.

(٤٨) غابلر (G. A. Gabler)، نقلاً عن: Heinz Kimmerle, «Histoire et philosophie selon Hegel,» *Archives de philosophie*, vol. 33, no. 4 (octobre-décembre 1970), p. 790.

وعلى الرغم من ذلك، فإن هذه الانتقادات التي وجهها لشلنغ ـ سواء في ما دبجه من مذكرات، أو في ما همس به في آذان طلبته وسامعيه ـ لم تكن لتنال من صلتهما مبلغها. إنما القطرة التي أفاضت الكأس انهمرت من مقدمة كتاب **فينومينولوجيا الروح** (١٨٠٧). ففي هذه المقدمة المشهورة انتقد هيغل فلسفة الطبيعة نقداً عنيفاً ملؤه الزراية والتهكم. ثم إنه تهكم من مفهوم شلنغ عن «الحدس العقلي»، ومن تصور الأستاذ للمطلق ـ هذا التصور الذي سوّى كل شيء التسوية التي تشبه الليل حيث كل الأبقار سوداء[٤٩].. والواقع أن هذه «الهجمات» لم تكن لتحول دون مراسلة هيغل لشلنغ في الفاتح من أيار/ مايو ١٨٠٧ وادعاء أن الهجوم كان على أتباع شلنغ لا على الأستاذ نفسه.

قال هيغل في رسالته: «ألا ترى أنني كنت قاسياً منتهى القساوة ـ في مقدمة كتاب **الفينومينولوجيا** ـ في إدانة تلك السطحية التي دفعت بعضاً إلى استخدام تصوراتك الفكرية والحط من شأن علمك حتى تحول لديه إلى نزعة شكلية صرفة؟»[٥٠]، ولم يكن جواب شلنغ، كما هو منطوق، متأدباً دبلوماسياً؛ وإنما كان، كما هو مفهوم، متشككاً ريبياً. قال الأستاذ في رسالته الجوابية المؤرخة في ميونيخ ٢ بـ نونبر (تشرين الثاني/ نوفمبر) ١٨٠٧، والتي يبدو أنها أخذت منه وقتاً كبيراً للتفكير خصوصاً أن بينها وبين رسالة هيغل ما ينيف على ستة أشهر، «لقد أشرتَ في رسالتك إلى الجزء السجالي من مقدمة كتابك. وإنني، أنا الذي أحتفظ دوماً بتقدير موضوعي لنفسي من دون تضخيم أو تبخيس، أراني أستبعد أن يكون موضوع تهجمك متعلقاً بشخصي. وعليه، فإنه لا محالة تشير مقدمتك، كما أكدتَ لي ذلك في رسالتك، إلى الاستعمال السيئ لأفكاري، وإلى أولئك الذين يرددونها من غير فهمها بأحق الفهم. غير أن كتابك لا يقيم مثل هذا التمييز، ولا يشير إلى مثل هذا التدقيق». والواقع أن شلنغ أحس إحساساً قوياً بأن الضربة كانت موجهة إليه وإن ختل صاحبها وراء مواجهة أتباعه.

ولذلك دعا هيغل إلى إبراز أوجه خلافهما وأنحاء تباين فلسفتيهما[٥١]. والحق أن هذه الرسالة كانت إعلاناً عن نهاية الصلة بين شلنغ وهيغل. ولئن

---

(٤٩) Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Préface de la Phénoménologie de l'esprit*, traduction, introduction, notes par Jean Hyppolite (Paris: Aubier-Montaigne, [1971]), pp. 13 sq.

(٥٠) Hegel, *Correspondance, tome 1*, p. 151.

(٥١) المصدر نفسه، ص ١٧٨.

هي كانت بداية إعلان انتصار فلسفة هيغل ونجاحها وانتشارها، فإنها في الوقت نفسه كانت بداية نهاية «فلسفة الهوية» وأفول نجم صاحبها. لذلك «لم يغفر شلنغ لهيغل أبداً إقدامه على تجاوزه؛ إذ ذكّره بالزمن الذي تحدى فيه فيشته. . . لكن وضعه ههنا كان أشد فاجعة لأنه ما إن أزاح فيشته حتى أزاحه هيغل بدوره»[٥٢].

إن مأساة شلنغ تكمن في كونه حكم عليه أن يحيا منسياً مُهمَلاً في أزهى مراحل عمره، وأن يتقاعد فتياً مبكراً ـ إذ كان يصغر غريمه بخمس سنوات ـ وهو الذي فرضت عليه خصومة في عام ١٨٠٧، وكان عليه أن يتألم لسطوع نجم هيغل ومؤلفه **الفينومينولوجيا** قرابة أربعين عاماً من عمره قضاها يحيا حياة شبحية ظلية مليئة بتجاهل أهل زمنه له ونسيانهم حفظ ذكره. وحتى بعد وفاة هيغل في عام ١٨٣١ لم يتمكن شلنغ من استعادة حظوته وهيبته أمام تشغيب أتباع خصمه. ولئن صح أنه بادر إلى الدفاع عن فلسفته ومهاجمة فلسفة هيغل بعد أن اتهمها بأنها «نزعة منطقية متطرفة» تتضمن «أشباح أفكار» لا «أفكاراً حية»[٥٣]، ولئن صح أيضاً أنه دعي إلى تقلد منصب غريمه نكاية في ذاكرته؛ وذلك بزيارته لجامعة برلين معقل الهيغلية ومحاضرته بها عام ١٨٤١ بدعوة من الملك فريدريك السابع الذي كان يسعى إلى «اجتثاث بذرة التنين» الهيغلي ـ وهو الحدث الذي عده كارل ياسبرز «آخر أكبر حدث جامعي» عاشته ألمانيا الرومانسية، و«لحظة تاريخية كبرى لم يحظ شلنغ في غيرها بمثل ذلك الاهتمام، ولم يدخل قبلها السياسة من بابها الواسع»[٥٤]. . إلا أن الرجل كانت تخونه آنذاك ـ وقد صار شيخاً فانياً ـ القوة والصلابة واليقظة لمطاردة غريمه. حينها بدا لطلاب الفلسفة «أن أعمال شلنغ بمثابة منجنيق يتقدم نحو أسوار هيغل مبتغياً تقويضها فلا يفلح أبداً»[٥٥]، وحينها أيضاً صوّره أحد شاهدي العصر بقوله: «إن العقل الكوني لم يحتمله عندئذ زمناً أطول فتم إنزاله على نحو مزرٍ من فوق عرش الفكر. وخلع هيغل،

---

(٥٢) Xavier Tilliette, «Schelling contre Hegel,» *Archives de philosophie*, (janvier-mars 1966), p. 89.

(٥٣) المصدر نفسه، ص ٩١ ـ ٩٢.

(٥٤) ياسبرز (K. Jaspers) نقلاً عن: Friedrich Wilhelm Joseph Von Schelling, *Discours de Schelling à Berlin; Du cours de philosophie de Schelling, Du christianisme*, traduit de l'allemand par Pierre Leroux, reprise (Paris: Vrin, 1982), p. 18.

(٥٥) Tilliette, Ibid., p. 108.

قهرمانه، التاج عن رأسه ونغّص عليه عيشه. ومنذ ذلك الحين عاش شلنغ المذعور عيشة رويهب حقير في ميونيخ. . وهناك رأيته يترنح كالشبح بعينيه الكبيرتين الباهتتين ووجهه المنقبض البليد. كان صورة للعظمة المنهارة التي تبعث على الحزن والأسى في النفس. أما هيغل فقد توج في برلين وضخ، للأسف، بقليل من الزيت واعتلى منذئذ سدة الفلسفة الألمانية»[٥٦]. لقد انتصر هيغل إذاً، وانتصرت معه فلسفة المطلق لتضع نقطة الختام لمسار فكري تميز بالتسابق نحو إنشاء الفلسفة التي تتحدى الزمن. وبهذا «تنتهي ثورتنا الفلسفية ويكمل هيغل دائرتها الكبيرة ويغلقها»[٥٧].

لكن كما أن ما من ثورة إلا ولها مأساتها، فإنه كان لثورة المثالية الألمانية أيضاً ما تأسى له. وقد قال فيشته ملخصاً مأساة المثاليين الألمان: «لقد بدأنا التفلسف براءة ثم ما لبثنا أن فقدنا براءتنا بعد ذلك». وليت المثاليين الألمان فقدوا براءتهم ووقفوا عند هذا الحد وحده ـ أَوَ لم يقل هيغل: «وحدها الحجارة بريئة»؟ بل إنهم فقدوا ما هو أنكى من ذلك وأصعب: لقد أدوا الثمن غالياً على سباقهم المحموم نحو وضع «نقطة النهاية للفلسفة»، ومن ثمة تحقيق «المطلق» وإنهاء حركة الحداثة.

وليس أصعب من أن يدعي المرء أن فلسفته هيْ الحق ذاته، وأنها آخر فلسفة ممكنة، وأن يأتي بعد ذلك من يجعلها تتهاوى فوق رأس صاحبها مثلما تتهاوى الشهب. وإن الثمن الذي يؤديه الواحد للحفاظ على الوهم ليفوق الجهد الذي يوليه لإقامة الحق. فكما كان لكل واحد من الفلاسفة المثاليين الألمان الذين عنينا بهم في هذا الفصل فلسفته الخاصة، فكذلك كان لكل واحد منهم «أزمته النفسية» المتفردة و«عصابه الوسواسي» المتميز. ولئن كان ما وحّد بين المثاليين الألمان، من الجهة الفلسفية، بحثهم عن «المطلق»، فإن ما وحّد بينهم، من الجهة النفسية، «أزمتهم الوجدانية» في عصر لم يسلم من عدوى المالنخوليا.

خذ مثلاً فيشته: هذا الرجل الذي كان يبدو للناس قوي العزيمة رابط الشكيمة، والذي أقام له النحات الأوربي شاداو تمثالاً بدا فيه ذا قناع روماني

---

(٥٦) هاينريش هاينه، **تاريخ الدين والفلسفة في ألمانيا**، ترجمة صلاح حاتم ([د. م.]: دار الحوار، ١٩٩٦)، ص ١٤٢ ـ ١٤٣.

(٥٧) المصدر نفسه، ص ١٤٣.

صلب، جميل المحيّا، عالي الجبين، شفتاه ترمزان إلى الإرادة وقوة المبادرة، كما ترمزان إلى هدوء مزاج وبرودة دم لافتة أجدر بقوة قيصر؛ وهذا الذي كتب إلى صديقه راينولد يفخر بقوة طبعه قائلاً: «لنقل: إنه يلزم أن يكون لاختلاف مزاجنا تأثير كبير في طريقة كل واحد منا في التفلسف. . أنا الذي عضدتني في حداثة سني تربية أكثر حرية، وأنا الذي تخلصت بسرعة من تأثير كوليج برورتا في حياتي، وأتميز بدم أخف وصحة أحسن وتوازن أمتن. . اعتبرت التأمل دوماً بعين هادئة باردة بصيرة»[٥٨]. .

هكذا حدد فيشته معالم شخصيته: ميل شديد إلى الحرية، طبع لافت، توازن نفسي هادئ. . والحال أننا لو قاربنا النظر إلى الرجل لبدا لنا مباينا لما زعمه لنفسه من حال. إذ تكشف مراسلاته وتشهد أحوال حياته عن رجل مخيف مندفع، طيب المخبر لكنه صعب المعشر، يتمتع بكل المواهب اللهم إلا التوازن الصلب الذي يدعيه وتؤكد محاولات انتحاره المتكررة عصبية مزاجه[٥٩]، فخلف عين التأمل الهادئة السعيدة تثوي فورة الأهواء المتقلبة والمزاج السوداوي القاتم تفضحه مذكراته في ليالي أرقه. . . إنه باختصار، وكما قال أحد أفضل المتخصصين في فلسفته، «شخصية قلقة»[٦٠].

وهذا شلنغ «الذي حكم عليه بأن يحيا لأزيد من أربعين عاماً بعد غياب فيشته، ولأزيد من ثلاث وعشرين بعد وفاة هيغل ـ يقضي حياته المديدة محارباً ضد الانهيار، لاعناً للنسيان». ذلك أن «الصمت الطويل الذي دخل فيه، وآلام شيخوخته، والنجاح المتنامي لخصمه [هيغل]؛ كل تلك الأمور جعلت من شخصيته شخصية مثيرة للشفقة حقاً»[٦١]. حقاً إن الذين زاروه في وحدته ومحنته شهدوا له بثباته وصلابته ورباطة جأشه حتى شبّهه الشاعر السويدي أتربوم بـ «كتلة جبلية صلبة»، كما أن تلميذ عدوه هيغل، روزنكرانتز، أعجب برباطة شكيمته؛ لكن حدة مزاجه لم تكن لتخفى على أحد. والشاهد على ذلك لائحة خصوماته التي طالت فشملت أقرباءه، من أمثال هيغل وشليغل، وتلامذته، أمثال فاغنز وكراوزه وأوكن وتروكسلر

(٥٨) فيشته، نقلاً عن: A. Philonenko dans: Belaval [et al.]. *La Révolution kantienne*, p. 177.
(٥٩) المصدر نفسه، ص ١٧٧.
(٦٠) المصدر نفسه، ص ١٧٧.
(٦١) المصدر نفسه، ص ٢٤٢.

وشتال وسنغلر وكوهن. . ومساعديه، لا سيما بادر وإيشنماير وروشلاوب، وأصدقائه ـ وهم شتيفنز وفينديشمان وفيكتور كوزان وشوبرت. بل إنه لم يوفر حتى ناشره كوتا! فهذا كله يشهد على أن شلنغ لم يسلم من داء العصر هذا الذي نعته هيغل بالهوس المرضي الوسواسي (L'Hypochondrie) ـ وهو اسم آخر لداء المالنخوليا أو السويدائية اللعين ودرجة قصوى من درجاته. أَلَم يقف أحد دارسي حياته على إحساسه بفشله الذي كان يظهر ويختفي ليجعله دائراً بين حال القبض وحال البسط متقلباً، وعن ذهان شعوره بالاضطهاد، وعن مخاوفه المرضية من الضجيج، وعن تقلبات مزاجه السريعة، وعن تردده الأبدي في نشر أعماله ـ وهي المظاهر التي عزاها الدارس إلى أساسه النفسي العليل؟[٦٢] فلا عجب إذاً أن يكتب في ما كتبه عن المالنخوليا ـ وهو كثير ـ أنها توجد في صلب الحياة من حيث هي إحساس بالشقاء وتوق إلى خير مفقود[٦٣]، وأن يؤكد أن الجنون ـ وهو الذي طالما سمّاه «جنوناً إلهياً» ـ أساس العبقرية والذكاء[٦٤]!

وإذا كان هذا حال المنكسر فكيف كان حال المنتصر؟ الحق أن حاله ما كان ليخالف حال زملائه، فقد خبر هو أيضاً حال «الجنون» في شبابه. قال عنه جورج باطاي (١٨٩٧ ـ ١٩٦٢): «إن هيغل، كما يتراءى لي، أدرك الحد الأقصى [في تجربة وجوده]. كان حينها شاباً يافعاً، وذهبت به الظنون إلى أنه أصيب بالجنون. أكثر من هذا، إنه ليتراءى لي وكأنه ما شيد النسق العتيد إلا بغاية أن ينفلت من قبضة الجنون الرهيب»[٦٥]. لكنه لم يفلح على التحقيق في ما رامه. وأنى له الظفر بذلك وقد سعى إلى إنزال الإله من عرشه واحتلال موقعه؟ وكيف لا يخال أنه جن مرتين وقد مالت به التحكمات إلى الظن بأنه بلغ «المطلق» وختم على التاريخ بختم «النهاية»؟ هذه رسالة كتبها بخط يده تشهد على حاله، كتبها إلى أحد أصدقائه المشتغلين بالعلوم المستورة والعرافة المعانين من سيطرة هوس الجنون على أمزجتهم منتهى السيطرة: «إنني خبرت، بفعل تجربتي الخاصة، حالة النفس هذه أو لنقل: حالة الذهن، وذلك عندما يقبل المرء بملء اهتماماته وتوجساته ـ وهو مقتنع في داخله من الظفر

---

(٦٢) المصدر نفسه، ص ٢٤٥.

(٦٣) Schelling, *Essais*, p. 347.

(٦٤) المصدر نفسه، ص ٣٥٣.

(٦٥) Georges Bataille, *L'Expérience intérieure* (Paris: Gallimard, 1986), p. 56.

ببغيته ـ على النفاذ العميق إلى سديم الظواهر، ولا يكون قد قطع الطريق بعد، ولا هو بلغ مرتبة صفاء النظر في ما يطلبه ويرومه. لقد عانيت لبضع سنوات من هذه الكآبة السوداوية اللعينة التي أجهدتني كل الجهد وذهبت بقواي وأضعفتني. ولعل ما من امرئ لا محالة إلا وهو خابر لمثل هذه الحالة العصبية في حياته وعارف لمثل نقطة التناقض السوداء هذه في وجوده؛ وذلك عندما يكون عليه أن يمر عبر سرداب ضيق منحصر حرج. وهو يخرج من هذه التجربة أكثر قوة وأشد ثقة بنفسه، سواء في ما خص أمر حياته العادية اليومية أم وجوده الداخلي الذي يضحي أكثر نبلاً وسمواً». ثم يتابع هيغل وهو يخاطب صاحبه وكأنه يخاطب نفسه: «واصلوا عملكم. فإن العلم الذي زجّ بكم في متاهات الروح هذه لقادر وحده على إخراجكم منها وشفائكم»[٦٦].

ولذلك قال العلامة جان فال (١٨٨٨ ـ ١٩٧٤): «لم يكن الوعي الألماني في تلك الفترة وحده وعي معاناة ومقاساة، على حد عبارة هايم، وإنما كان وعي هذا الشاب الألماني كذلك يعاني ويقاسي. ويمكننا بهذا الصدد أن نصدق ما رواه عن حال الاكتئاب المرضي الذي مر به وهو ابن الثلاثين من عمره. ففي عام ١٨٠٠ تحدث في رسالة عن نقطة التناقض السوداء في وجوده، وفي عام ١٨٠٥ قال بعد أن ألقى نظرة على ماضيه: ما من امرئ إلا ويلزم أن يمر بحال الكآبة السوداء هذا الذي يشعر فيه أنه انفصل عن العالم كما يعده وعن طبيعته العضوية. وهكذا فكل شيء يدفعنا إلى الاعتقاد بأن هيغل عرف، شأنه شأن أحد أبطال كارلايل [الحكيم الإنكليزي في العهد الفيكتوري (١٧٩٥ ـ ١٨٨١)]، النفي الأبدي، وأنه في الفترة التي قضاها في فرانكفورت «التعيسة» شعر بهذه الفكرة الوسواسية أكثر مما شعر بها في أي مكان آخر. وإن حاله لتشبه حال بطل هولدرلين، هيبرون، الذي ينظر في ما حوله فلا يجد سوى العدم، مثله في ذلك كمثل الذات الممزقة لا ترى في العالم سوى الخصاص والتناقض»[٦٧].

والحال أن مثل هذه الأحوال «النفسية» التي اعترت ممثلي المثالية الألمانية كان لها أن تنتهي إلى «أحوال روحية» أو «صوفية». ذلك أن «من

---

(٦٦) Hegel, *Correspondance, tome 1*, p. 286.

(٦٧) Jean Wahl, *Le Malheur de la conscience dans la philosophie de Hegel* (Paris: Presses universitaires de France (PUF), 1951), p. 290.

شأن المرء أن يميل إلى الكاثوليكية حين يتعب ويطعن في السن وحين يفقد قواه العقلية والجسدية وحين لا يكون بمقدوره أبدا أن يستمتع بشيء وأن ينعم بفكر». فانظر شاهد العصر يقول عن حال فيشته: «إن فلسفة فيشته التي تكونت من أدق التجريدات أظهرت مع هذا صلابة حديدية في نتائجها واستنتاجاتها التي ترقّت بها حتى بلغت أشد الذرى خطورة. على أننا رأينا فيها ذات صباح تحولاً كبيراً، وأخذت بهذا التحول تلين وتنتحب وترق وتتواضع. وما كان فيها جباراً مثالياً تسلق فيه إلى السماء على الأفكار، ودسّ يده الجريئة في حجراتها الفارغة يتحول الآن إلى شيء مسيحي فيه انحناء ويصعد تنهدات الحب الكثيرة. وتلك هي المرحلة الثانية التي مر بها فيشته»[٦٨]. وأنظره يصف حال شلنغ: «إن الرجل الذي جهر ذات يوم بمذهب وحدة الوجود في ألمانيا على نحو جريء لا مثيل له ونادى بقدسية الطبيعة وإرجاع الحقوق الإلهية للإنسان بصوتٍ عالٍ لا مثيل له؛ هذا الرجل ارتد عن مذهبه وهجر المذهب الذي كان دشنه بنفسه منسحباً إلى حظيرة الإيمان القديمة وأصبح الآن كاثوليكياً صالحاً، يدعو إلى إله شخصي خارج عن الوجود «ارتكب الحماقة بأن خلق الكون»»[٦٩].

(٦٨) هاينه، **تاريخ الدين والفلسفة في ألمانيا**، ص ١٣٤.

(٦٩) المصدر نفسه، ص ١٤١.

الفصل الثاني

أسس فلسفة الحداثة
في المدرسة المثالية الألمانية

لئن هو حق القول: إن الفلسفة المثالية الألمانية ما كانت بدعاً بين الفلسفات ـ إذ هي عدت، شأنها شأن سابقاتها، سليلة أسلافها ـ فإنه حق القول أيضاً: إنها «تفردت» بسمات هي ما شكل كنهها الأحق. ولست تجدنا مبالغين في شيء إن نحن قلنا: إن هذه «السمات الجديدة» التي تفردت بها هذه الفلسفة هي ما سمح لها بالتفرد في القول عن «الحداثة» وفيها تفرّداً. هنا تفصيل لما جعل من الفلسفة المثالية الألمانية الفلسفة الناظرة، بأحق النظر، في شأن الحداثة.

أولاً: المثالية الألمانية وفهم الفلسفة فهماً جديداً

قامت المذاهب المثالية الألمانية، سواء ما وسم منها بوسم المثالية «الذاتية» (فيشته)، أو «الموضوعية» (شلنغ)، أو «المطلقة» (هيغل)، على «أسطورة مؤسسة» واحدة ووحيدة مفادها إمكان درك «المطلق» بالنظر العقلي المحقق. وأصل هذه «الأسطورة» أنه لما كان المثاليون الألمان اعتقدوا أن لا بد وأن يوجد للمذاهب الفلسفية المختلفة ما يجمعها في القول الواحد ويوحّدها في النسق الشامل، تساءلوا على لسان أحدهم في مقدمة محاضراته المعروفة **بمحاضرات شتوتغارت** (١٨١٠) عن إمكان إيجاد نسق عقلي متكامل يعم الوجود بأكمله ويلمه بأجمعه، ففكروا وما بخلوا واجتهدوا وما انثنوا.

قالوا: الحق أنه وجد منذ الأزل نظام محكم البنيان سرى حكمه على الوجود بأكمله[1]. وهو، عندهم، نظام جامع حوى كل ما تفرق، ووحد كل ما تشذر؛ أي نظام ألف بين مخلوقات الإله بأكملها في سلسلة عِلِّيَة بديعة، كما انتظمت فيه إبداعات الإنسان بمجملها بحسب ما إذا كانت هي إنتاجات مادية أم روحية. وباختصار، نظام ـ أو بالأحرى «نظيمة» ـ شمل كل المخلوقات ـ من «الطبيعة» وأنظمتها الفريدة إلى «الروح» وعوالمها المستنيرة. ولقد مالوا إلى القول: إنه لا يسوغ الادعاء بإبداع هذا النظام إبداعاً، وكأنه ما كان موجوداً من ذي قبل ولا كان الله قد أنشأه قبلنا إنشاء، وإنما يجب العمل على كشفه وبيانه كما هو متصور في «ذهن» الخالق موجود في «ميزه»، وإعادة بنائه بالحجة العقلية والبينة المنطقية. وذلك هو «الاستنباط العقلي» أو «التوليد». وإذ سوغ المثاليون الألمان لأنفسهم تولي هذا الأمر سوغوا معه القول: إن المطلوب من فكر عصرهم ليس هو إيجاد نسق من عدم يحكي عن نظام العالم ويكشف منطق تشكله، وإنما هو، كما ورد على لسان أحدهم، التعبير عن هذا النسق والإبانة عنه[2].

لذلك حددوا مهمة «الفلسفة المقبلة» ـ مطلع القرن التاسع العشر (١٨٠٢) ـ في «إيجاد النسق المطلوب»، وارتأوا أنه عندما يتم عرض هذا النسق والتعرف إليه في جملته، فإن الوحدة المطلقة بين الكون والألوهية في كل الكائنات ستكون حينها قد أخذت طريقها وإلى الأبد إلى أفهام الناس[3]. هذا مع العلم السابق أنهم ما كانوا ليقصدوا بالنسق، كما قد يتبادر إلى الأذهان، جماع الوقائع الاختبارية التجريبية كما يكشفها العلم، وإنما هم قصدوا «معنى» هذه الوقائع كما تفصح عنه الفلسفة.

وفي تصور المثاليين الألمان فإن المذاهب الفلسفية، على اختلافها في التصورات وتباعدها في الأزمنة، لا تزال تتنافس في ما بينها بغاية كشف هذا

---

(١) Friedrich Wilhelm Joseph Von Schelling, «Conférences de Stuttgart (1810),» dans: Friedrich Wilhelm Joseph Von Schelling, *Essais*, traduit de l'allemand par S. Jankélévitch, bibliothèque philosophique (Paris: Aubier-Montaigne, 1946), p. 303.

(٢) المصدر نفسه، ص ٣٠٣.

(٣) شلنغ (Schelling) نقلاً عن: Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Encyclopédie des sciences philosophiques, tome 1: La Science de la logique*, traduit et annoté par B. Bourgeois, bibliothèque des textes philosophiques (Paris: Vrin, 1970), pp. 12-13.

النظام والإعلام به، فلا تظفر منه على التحقيق إلا بشذرات مفتتة. وكأن حالها في ذلك حال أبناء سام بن نوح الذين فقدوا لغتهم الأصلية فتفرقوا شذر مذر في الدنيا والواحد منهم ما يفتأ «يبلبل» بلغة مسيخة، على نحو ما تحكيه قصة برج بابل الشهيرة. ولا تزال الفلسفة تشهد على هذه الحال من التفرقة حتى قيّض القدر لها فيلسوفاً ألمعياً يدعى إيمانويل كانط الذي لمّ شعثها وأرسى بنيانها. والحق أنه منذ أن بدأ [الفلاسفة الألمان] يستشعرون أثر كانط في أفهامهم ومداركهم، حتى حصل الاقتناع لديهم بأن نسقاً واحداً ووحيداً قد أخذ في النمو وليس أنساقاً متنوعة متعددة على نحو ما كان الاعتقاد عليه سائداً في العصور السوالف. وإن مثل هذا النسق الواحد النامي لكمثل النبتة اليانعة تأخذ في النمو من غير أن تعلم ثمرة نموها وغاية جهدها؛ وهي مع ذلك ما تفتأ تنمو وتتفتق لأنها تعي تمام الوعي أنها لا محالة داركة لهذه الغاية التي من دونها لا يقوم لها قرار ولا يصح لها مسار[٤]. فهنا إذاً نسق للعالم يتحدى الفلاسفة للكشف عنه وإبانته، وهنا كتاب الفلسفة يستعجلهم وضع نقطة نهايته، وهنا توحد في النظر ينبئ بتوجه أنساق التفلسف نحو النسق الواحد. لم يبق إذاً إلا خوض التسابق للظفر بهذا النسق الجامع. وهذه بالذات بغية الفلسفة المثالية الألمانية ومأساتها في آن واحد. ولئن كنا قد أوردنا في الفصل السابق بعض جوانبها الشخصية الخارجية، فها نحن نضرب بأيدينا الآن إلى متون الفلاسفة المثاليين الألمان، نستبين بعض فصولها الداخلية.

ولقد اتفق أن وسم الفلاسفة المثاليون الألمان سعيهم للبحث عن «نظيمة العالم» هذه بميسم «السعي إلى المطلق»، وعرفوا الفلسفة بأنها «علم المطلق»، فكان أن قصروا بذلك فعل التفلسف على هذه البغية واستعملوا «العلم الفلسفي» بساطاً إلى هذه الغاية. ثم إنهم اشترطوا لذلك الشروط، وتوسلوا له الوسائل. فأما الشروط فقد ذكرها شلنغ فقال: إن هنا شروطاً يجب أن تتوافر في المذهب الذي يعتبر نفسه نسق العالم ذاته: **أولها**؛ أن يكون له، بما هو «نسق العالم»، مبدأ قائم بذاته يظهر نفسه في كل أجزاء المجموع. **وثانيها**؛ ألا يتم إغفال أي شيء منه مهما جل شأنه أو دق.

---

(٤) Friedrich Wilhelm Joseph Von Schelling, «Pour l'histoire de la philosophie,» dans: Schelling, *Essais*, note 1, p. 416.

وثالثها؛ يلزم أن يتوافر النسق المطلوب على منهج «توليد» وتقدم بحيث يسمح لنا بالتأكد من أننا ما أهملنا أي عنصر أساسي أو أسقطناه(٥).

وأما الوسائل التي تهيأت بها المثالية الألمانية لتحصيل المطلق بالنظر العقلي المحقق فيمكن إجمالها في ثلاث:

ـ الاستعاضة عن ذات الفيلسوف ـ «الأنا» ـ بـ «ذات مفكرة مطلقة»، أو «ذات النسق».

ـ الرقي بالفلسفة إلى مستوى العلم المطلق.

ـ تحويل العلم الفلسفي إلى نسق مطلق.

١ ـ امحاء «ذات الفيلسوف» أمام «ذات النسق»

لعل أحد أشد مظاهر تجديد القول الفلسفي عند المثالية الألمانية استعاضتها عن «أنا» الفيلسوف المفكرة بـ «ذات مفكرة مطلقة»، أو بمعنى آخر: «تذويب» «الذات الفردية» في «ذات كونية». هذا موضع مشترك بين أقطاب الفلسفة المثالية الألمانية الثلاثة اهتدينا إليه بعد أن تساوق وجوده المرار العديدة في أقوالهم المختلفة. إذ صادفناه في توصيفات فيشته للأنا ـ أساس فلسفته بأكملها التي عليها مدار نظره ـ كما وجدناه حاضراً في أحاديث شلنغ عن «العلم الفلسفي» وسبل تحصيله، ثم إننا ألفيناه يتردد أشد ما يكون التردد في «تأملات» هيغل عن وضع الفرد في نظيمة الفلسفة ونظام التاريخ.

والمستفاد من هذا الموضع المشترك أنه ما كان «لأنا» الفيلسوف المفردة المتعينة، أو بتعبير فيشته: «الأمبريقية»، أن «تفكر»، وإنما «العلم» نفسه هو الذي «يفعل» ذلك بتوسل «أنا» الفيلسوف. فهنا إذاً «فعل» تفكير وتعقل وتفلسف، وهنا «فاعل» غفل يفكر ويتعقل ويتفلسف. وهو فاعل يمتنع أن يكون بالتأكيد «ذات» الفيلسوف، مثلما اعتدنا على القول بذلك بفعل تضليل الحس المشترك لنا بمبدئه القائل: ما من فكر إلا ووراءه مفكر مفرد متعين أو ذات متفردة متوحدة؛ أي ذات حمالة أفكار وعواطف وخواطر. إنما «الفاعل» ـ إن كان ثمة فاعل حقاً وإلا فالشأن شأن «انفعال» ـ عِلْم «يفكر» من خلال الفيلسوف؛ أي مجموع معارف نسقية منظمة «تنتظم» ذاتاً

---

(٥) Schelling, «Conférences de Stuttgart (1810),» pp. 303-304.

و«تنكتب» أقوالاً متوسلةً ذات الفيلسوف مطية. أما صاحبنا «الفيلسوف»، من حيث هو فرد متعين، فما هو إلا مجرد شخص «أُنْطِقَ» هذا العلم و«حُمِّلَ» أمانة تبليغه. ومعنى هذا المبدأ، من الوجهة الفلسفية الصرفة، أنه مضى عهد اكتشاف مبدأ «الذاتية» القائل: «أنا أفكر»، كما ولى زمن الانبهار بها والثناء عليها، ولم يعد بمكنة الفيلسوف أن يكتب، كما فعل ديكارت، بصيغة المتكلم المفرد: «أنا»؛ أي بصيغة الشخص المتعين، كما لم يعد بمكنته أن يقول: «أنا أفكر»، وإنما أضحت هذه «الأنا» «مفعولة» للعلم «معلولة» له. فما كانت «الأنا»، إن جاز هذا التعبير، هي التي «تنشئ» العلم، وإنما العلم هو الذي «ينشئ» الأنا، أو بتعبير هيغل: صار «المطلق» يعي ذاته بذاته، وأصبحت العبارة: «أنا أفكر»، إنما تعني بحسب تعبير شلنغ: «هناك أمر ما بداخلي يفكر» أو «ثمة شيء ما يفكر».

ولئن قام الاعتراض علينا بأن فيشته ما خرج عن قاعدة ديكارت عندما أنشأ كتاباً راح يتكلم فيه بصيغة المتكلم المفرد: «أنا»[6]، فإن المعترض قد فاته التنبه إلى ما ثمة من التخالف بين «الأنا التجريبية» ـ الأنا الأمبريقية ـ التي انبنت عليها كتابات أبي الحداثة و«الأنا الخالصة» ـ الأنا الصرفة ـ التي قال بها صاحب «مذهب العلم»: هذه أصلية مطلقة عنده بدئية، وتلك التي قال بها ديكارت مشتقة نسبية منشئية. ولئن عزز المعترض دعواه بأن استشهد بتسمية مذهب فيشته: «المثالية الذاتية»، قلنا: إن هذه التسمية لا تعني وسم مذهب فيشته بالنزعة الفردانية، بله «الأنانة» أو «الأنا وحدية»، وإنما هي تعني، على التدقيق، إعطاءه الأولوية للذات المطلقة (الأنا الأصلية) على الوجود المطلق (الطبيعة أو الموضوع)؛ أي سلوك مسلك معاكس لمذهب سبينوزا الذي كان من شأنه أن «ذوب» الذات الكونية في كأس الموضوع المطلق فغمرها في وحدة سديمية (وحدة الوجود). وبعد وقبل، إن النعت: «مثالية ذاتية» إنما هو، على التحقيق، ورد في إطار من السجال الفكري بين فيشته وخصومه، فلا يعتد به.

والحق أن مذهب فيشته اتخذ من حقيقة «الإنية» ـ أي قولي «أنا»: «أنا» ـ مبدأ الفلسفة ومنشأها. قال صاحب «مذهب العلم»: يجب لمن رام التفلسف أن

---

(٦) نشير هنا إلى: جوهان جوتليب فيشته، **غاية الإنسان**، دراسة وترجمة فوقية حسين محمود، ط ٢ (فاس: الشركة العامة للتجهيز والتوزيع، ١٩٧٩).

يتقدم أولاً بوعي ذاته أو حدسها، فبهذا الفعل وحده يعلم حصول التفلسف أو يعدم[٧]. لكن عن أي «أنا» تحدث فيشته؟ من البين بذاته أن الفيلسوف ما قصد بـ «الأنا»، هنا، ما يلمع إليه في المواضع الكثيرة من **نظرية العلم** باسم «الأنا الأمبريقية»؛ أي تلك «الأنا» «التي تشكلت بفعل أثر الأشياء الخارجية» ـ سواء كانت هذه الأشياء انطباعات أم صوراً أم ذكريات. فهذه «الأنا» المرتبطة بالأمر «العرضي» و«النهائي» و«الزائل»، إن هي تدبرت، وجدت أنها أبعد ما يكون من أن تعتمد من الجهة الفلسفية وأن يستند إليها.

ومن ثمة ما كانت هذه الأنا هي «أنانا» الحقيقية؛ أي عمدة أصلية، وإنما هي مجرد إضافة خارجية أو فضلة فرعية مثلها في ذلك كمثل قشرة الأرض السطحية التي تيبست بفعل احتكاكها بالحياطة الخارجية. إنما «الأنا» المقصودة هنا تلك التي أضفى عليها فيشته صفات «الخلوص» و«الأصالة»، فنعتها تارة بنعت «الأنا الخالصة»، وتارة أخرى بنعت «الأنا الأصلية»؛ أي «الأنا» في صفائها بصرف النظر عن أي تجربة معيشة كانت. فحقيقتها أنها «أنا» قبل «الأنا»؛ أي «أنا مطلقة» لا تتقيد بأي أثر خارجي، ولا تجري عليها أحكام الطبيعة، الشأن فيها أن تفصلنا عن عالم الحس وأن توصلنا بعالم العقل؛ أي بذلك العالم القبلي الذي يرقد في أعماق أعماقنا، فإن اعترض معترض على فيشته بما يثبته الحس المشترك من أن «الأنا الأمبريقية» أو «الفردية» هي المبادرة إلى إنشاء التصورات العقلية، ألمح إليه فيشته بمثال «الرياضيات»، فقال: أُنْظُرْ إلى حقائق هذا العلم، أَوَ تجد فيها ما يدل إلى الحس أو يرتهن بالخاطر أو يتوقف على الفرد؟ لَلشأن في حقائق الرياضيات أن تأتي مجردة خالصة، فإن أنت تدبرت ما قلته أدركت أن علم «الأنا» هو علم صرف بحت، وأنه هو الذي من شأنه أن ينتج «الأنا» وليس الأمر بالعكس. ولذلك قال فيشته: يجب على من طمحت به همته إلى البحث عن أصل النشاط الفكري الخالص [المكنى عنه بوسم «العلم»]. . . ألا يبحث عنه في الأنا الفردية أو الذات المتعينة الشخصية ـ فهذه ليست تفكر على الأصح، وإنما الذي يفكر هو العلم ذاته. والحق أن الفرد ليس إلا نتاج هذا العلم بعينه ما دام هو السبب الذي به يحصل إدراك الذات وتميزها عن الغير، وما بقي هو الشرط الذي به يتأتى القول: «أنا» تلقاء «أنت»، فإذا تأدى المرء إلى هذا

---

(٧) فيشته (Fichté) نقلاً عن: Xavier Tilliette, «Bulletin critique de l'idéalisme allemande,» *Archives de philosophie*, vol. 37, no. 3 (juillet-septembre 1974), p. 436.

المعنى وتحصله ما مانع في قبول القول: ما كانت الأنا هي التي تملك الوعي وإنما الأمر على الضد: الوعي هو الذي يملك الأنا[٨].

والمستفاد من هذا الأمر، أن فيشته قرر طرد «الأنا الأمبريقية» خارج الفلسفة، أو لنقل: إنه قرر طرد الفرد من مملكة الفكر. وذلك لأن الفرد عنده، في الاعتبار الأنطولوجي، عبارة عن «انقسام الواحد الأحد انقساما بما لا يتناهى»؛ وبالتالي كان شأنه أن يفيد معاني «القسمة» و«السلب» و«الحد»، وأن يحن إلى مباني «الوحدة» و«الإيجاب» و«المطلق الأحد»، هذا في الوقت الذي من شأن الفكر أو العلم أنه «حدس الحياة الواحدة الأزلية الأبدية». وفيشته قرر التخلي عن «الأنا الفردية» والاستعاضة عنها بـ «الأنا الأصلية» الخالصة القريبة من الواحد قرب المثال من الخالق، بل إنه لم يقف عند هذا الحد، وإنما ذهب إلى حد اعتبار نكران هذا الأمر والقول بضده ـ أي القول بالذاتية والفردانية ـ هو أساس ضعف الفلسفة الحديثة ووهنها، فقال: «إن الخطأ الأعظم الذي يشكل، من الجهة ذاتها، أصل أخطاء العصر الحاضر ليتمثل في تقديم الفرد وكأنه يوجد لذاته ويعيش لنفسه ويفكر ويتصرف بحسب رغبته وإرادته.. والحق الذي يجب أن يعلم أن الفرد مجرد عنصر منفعل ليس من شأن مفاتيح فكره أن توجد بيده، وإنما الشأن فيها أن توجد بيد غيره؛ أي بيد الأمر الواحد الكلي الضروري»[٩]. وما انطبق على الفرد عامة لأجدر وأولى بأن ينطبق على الفيلسوف بخاصة، فما كان هو الذي «ينشئ» الفكر وإنما الفكر «ينشئه»، لا سيما إذا نحن علمنا أن هذا الفكر «ما هو بأمر ميت يحييه الفيلسوف إحياء»، وإنما هو «موضوع متحرك حي ينتج بذاته معارف يكتفي الفيلسوف بالتفرج عليها تفرجاً». هذا إن لم نقل: إنه «يملي» على الفيلسوف ما يكتبه مثلما أملى «الحق» ـ المعبّر عنه هنا بلفظ: «الجوهر» ـ على سبينوزا كتابة **أخلاقه** كتابة هندسية. ولا غرابة إذاً أن يقول هينريش هاينه عن «الأنا» كما فهمها فيشته: «إن الأنا الفيشتية ليست أنا فردية خصوصية وإنما هي أنا كونية عامة مدركة. وما الفكر الفيشتي بفكر إنسان فرد أو إنسان معين يدعى يوهان غوتليب فيشته وإنما هو فكر عام شامل يتجلى في فرد (Individuum). ومثلما شأن المرء أن يقول: «إنها تمطر وتبرق

(٨) فيشته نقلاً عن: Ernst Cassirer, *Les Systèmes post-kantiens* (Lille: Presses universitaires de Lille, 1983), p. 148.

(٩) فيشته نقلاً عن: المصدر نفسه، ص ١٤٨.

وغير ذلك»، فما كان لزاماً على فيشته أن يقول: «أنا أفكر»، وإنما «هو أو هي (es) يفكر»، و«الفكر الكوني العام يفكر في أنا»»[10]. ولا عجب أن تنتفي صفتا «الذاتية» و«الفردانية» عن عمل الفيلسوف ليصبح أشبه ما يكون «بالكاتب» يملي عليه «العلم الكوني» بيناته ـ هذا العلم الذي «بلغ مرحلة العلم بذاته؛ أي الوعي بأمره وتجلية ذاته بنفسه ودرك قدره»[11].

وقد جارى فيلسوفَنا الكلام في هذا الباب شلنغ مجاراة، وإن اختلفت بطبيعة الحال طرق التفكير وافترقت سبل التعبير. قال شلنغ: لست «أنا» الذي أعلم ما أعلمه، وإنما «الكل» ـ أو «الجملة» ـ هو الذي يفعل ذلك بداخلي ومن خلالي. والحقيقة أن هذا «الكل» ما كان إلا العلم نفسه، فعنده لما أبادر إلى القول: «إني أعلم ما أعلمه»، فإنني، على التحقيق، لا زلت لم أفقه معنى «العلم» أو أعلمه، وإنما أنا أُنَزِّلُ ههنا ـ خطأ ـ شمولية العلم وكونيته إلى منزلة فردية «الأنا» وخصوصيتها. إنما شأن العلم أن يعلم من خلالي؛ أي أن يَعْلَمني وليس أن أَعْلَمه: هذا هو سر تخلي شلنغ عن منظوره للعلم الفلسفي كما صاغه في عام ١٨٠١، فما عاد هو يتحدث عن «نسقه» الخاص، وإنما صار يقول بنسق فلسفي غفل نكرة فكرته انوجدت في «فكر» فيشته قبله

---

(١٠) هاينريش هاينه، **تاريخ الدين والفلسفة في ألمانيا**، ترجمة صلاح حاتم ([د. م.]: دار الحوار، ١٩٩٦)، ص ١١٨.

(١١) من أغرب التواردات التي شهدت عليها أنظار البشر، هذه الفكرة التي تواردت في فكر المثاليين الألمان وفكر المتصوفة العرب على حد السواء. ذلك أن الفكر العربي بدوره عرف ظاهرة «الانكتاب» أو «الاستكتاب» هذه؛ إذ يكفي، بهذا الصدد، أن نستبدل مفهوم «المطلق» المثالي بمفهوم «الحق» الصوفي، حتى نعثر على قول **ابن عجيبة** ـ الصوفي المغربي الكبير ـ «وجل هذا الشرح الذي نقيده [يقصد شرحه على كتاب الحكم لابن عطاء السكندري] إنما هو مواهب، لأني أكتب الحكمة ولا أدري ما أكتب، فأقف مفتقراً إلى ما عند الله، فإذا ورد شيء من عند الله كتبته أولاً ثم أنظر في كتب القوم إن وجدت نقلاً غريباً موافقاً لما أفاض الله علي كتبته، وإلا تركته واكتفيت بما أتى الله»، ويضيف: «وكثيراً ما نكتب الكلام ثم نطالعه ونستغرب أني كتبته أو صدر مني. . . ولقد كنت في حال الرياضة إذا أردت أن نتكلم في التفسير أو غيره، نشرع في الكلام ثم نغيب، فكنت نحس بالكلام يخرج مني من غير اختيار كأنه السحاب، فتصدر مني علوم وحكم، فإذا سكت لم يبق منها إلا قليل». انظر: أحمد بن محمد بن عجيبة الفاسي، **إيقاظ المهم في شرح الحكم** ([د. م.]: دار الفكر، [د. ت.])، ج ٢، ص ٣٠٠. لاحظ هنا سلاسة الانتقال من مقام الفرد والتفريق (أني كتبته، صدر مني، لقد كنت، إذا أردت. . .) إلى مقام الجمع والتوحيد (نكتب الكلام، نتكلم، نشرع في الكلام، نغيب، نحس. . .)، بل لاحظ سهولة الجمع بين المقامين في المقام الواحد (ونستغرب أني كتبته، إذا أردت أن نتكلم، كنت نحس بالكلام). وهذا مقام في الكتابة العربية عز أن تجد له نظيراً.

وفي «فكره» هو بعده، أو لنقل: إن فكرته انوجدت عنده أكثر مما انوجدت عند غريمه. وهذا القول ما كان ليعني شيئاً غير هذا: «إن وجهة نظر فيشته وجدت نفسها في ذلك «الكل» الذي علم ذاته من خلال شلنغ». قال شلنغ شارحاً منهج «فلسفته»: «لقد اتخذت لنفسي مسلكاً يعارض كل تدخل لذات الفيلسوف وأناه في بناء العلم الحق. وعندي أن العلم الفلسفي يتحدد من تلقاء ذاته ووفق مبدأ تطوره المحايث»(١٢).

وبعد أن عرض تفانين هذا المنهج الذي من شأنه أن يستبعد الذات وأن يستحضر العلم والعلم وحده، قال: «ها أنتم يا سادة ترون أن الأمر لا يتعلق بمنهج خارجي خالص مطبق على الموضوعات من الخارج منزل تطبيقاً وتنزيلاً، ولكن بمنهج داخلي محايث ومرتبط بالموضوع ذاته محايثة وارتباطاً. إنه لا يعبر عن ذات الفيلسوف وإنما عن الموضوع ذاته؛ أي عن الذات المطلقة التي تسير وفق قانون داخلي مفاده أن كل ما كان من ذي قبل ذاتاً يصبح في المرحلة اللاحقة موضوعاً»(١٣)، فهنا إذاً علم أو فكر لا صلة له بذات الفيلسوف وإنيته، وهنا ذات أو فرد لا صلة له بالعلم ومعرفته. وقد أدرك شلنغ أن هذه المسألة هي بالذات ما ميز مذاهب المثالية الألمانية ـ ومذهبه هو بالخصوص ـ عن المذاهب الفلسفية السابقة. قال: «إن أغلب الأنساق الفلسفية ليست على التحقيق سوى أعمال ذاتية إن نُظرت وجدت أنها تصور رغبات أصحابها، مثلها في ذلك مثل رواياتنا التاريخية»(١٤). ثم إنه نبه القارئ إلى مطلب درك فلسفته من حيث هي تخالف هذه الفلسفات، فقال: «ليعلم القراء أنني لا أرغب أبداً في الإسهام بمثل هذه الأعمال».

لقد انطلق الرجل من مساءلة هذه «الأنا» التي قال بها فيشته كيف وعت بذاتها، ودعا إلى العودة إلى ما قبل الوعي والبحث فيه؛ أي إلى إقامة ما سماه بـ «تاريخ الأنا الترنسندنتالي»؛ بمعنى فحص «الأنا» قبل أن توجد في ذاتها؛ فحصها خارج ذاتها؛ أي في العالم قبل وجود الفرد وتمايز الأفراد. وعنده أن «الأنا» قطعت مرحلة اللا شعور الأولى نحو الشعور، وأنها حين تذكر حالها وتفحص ذكراها لا تجد إلا بقايا هذه الطريق ورسومها لا الطريق

(١٢) Schelling, *Essais*, p. 459.

(١٣) Schelling, «Pour l'histoire de la philosophie,» p. 448.

(١٤) Schelling, *Essais*, p. 301.

نفسها وأصولها. ولذلك يلزم على العلم، وخصوصاً على علم العلوم ـ أي الفلسفة، أن يقوم بمهمة إعادة كشف هذه الطريق التي قاد «الأنا» إلى الفرد الواعي، لكنه هذه المرة بطريقة واعية[١٥]. وبمعنى آخر، إن مهمة العلم الفلسفي لتكمن في السير من جديد في هذه الطريق التي قاد الفرد من المرحلة التي كان فيها «خارج ذاته» إلى المرحلة التي «وعى فيها بذاته». ومن ثمة يصبح العلم الفلسفي نوعاً من استعادة الذاكرة أو ضرباً من إحيائها. فالعلم هنا تذكر والجهل نسيان. وما على المرء إلا أن يحاول العودة بذاكرته إلى ما قبل تَكَوُّنِ الفردية التجريبية؛ أي أن عليه القيام بنوع من «الاستذكار» بإتباع سبيل «التطهر».

هاهنا «أفلاطونية جديدة» فصل شلنغ القول فيها في محاضراته المعروفة **بمحاضرات إيرلنغن** (١٨٢١ ـ ١٨٢٥) حين اشترط على طارق باب الفلسفة أن يجرد الهمة إلى التخلي عن أحاسيسه وخواطره وفكره، فقال: «إن الذي يريد أن يتفلسف بحق يجب عليه أن يتخلى عن كل أمل وكل رغبة وكل أسف، وينبغي عليه ألا يرغب في شيء أو يسعى إلى معرفة أي شيء، وأن يشعر بنفسه وحيداً فقيراً، وأن يهب كل شيء ابتغاء أن يكسب كل شيء». ثم إنه أفصح وأوضح، فزاد: «إن الذي يريد أن يندفع في الأثير الحر ليس عليه فقط أن ينفصل عن الموضوعات ويتخلى عنها، وإنما عليه أن يتخلى أيضاً عن ذاته». ثم زاد أيضاحاً وبياناً، فقال: «إنما يتعلق الأمر في الفلسفة بأن نتجاوز كل علم لا يصدر إلا عن الأنا المفردة»[١٦]. وكأن لسان مطلب الروح الفلسفية هو: «تخل عن نفسك وتعال».

ولئن كان فيشته قد وجد في علم الرياضيات حجة على صحة ما ادعاه من كون العلم، لا «الأنا» الفرد، هو الذي يفكر وينظر، فإن شلنغ استعمل علم الفلك بساطاً إلى ما رامه من إبدال القول: «أنا أفكر»، بالقول: «هناك أمر ما بداخلي يفكر»، فقال: «لما جاء كوبرنيك وبادر إلى القول: ما كانت هي الشمس لتدور حول الأرض الثابتة وإنما الأمر بالعكس، صدم العقل البشري الضيق ولم يتقبل هذا القول. وقد كان هذا العقل اعتبر نظام الكون في جزئيته لا في كليته؛ أي على نحو ما كان يبدو وفق الاعتبار الفردي الذي فرضه النظر

---

(١٥) المصدر نفسه، ص ٥٤٢.

(١٦) Friedrich Wilhelm Joseph Von Schelling, «Conférences d'Erlangen,» dans: Ibid., p. 542.

إلى الكوكب بعين كوكب الأرض. أما عندما طالب كوبرنيك الإنسان بالنظر إلى الكون باعتبار المركز الحق انجلى له الأمر وبان خطأه الناتج من موقع نظره السابق، فكان أن تغلب على التعارض وكان أن تصالح مع العقل الحق»[١٧]. وعنده أن التفلسف فعل روحي حي لا تكمن خطوته الأولى في العلم [الصادر عن الذات] وإنما في عدمه؛ أي في رفض كل علم صيغ على مقاس الإنسان وهواه، فهنا إذاً علم أولي أصلي حي، وهنا رغبة الإنسان في العلم. وكلما حاول الإنسان أن يعلم ـ بعلم الذات لا بعلم الموضوع ـ تحول العلم الأولي الحي إلى موضوع وفقد الحياة ومات. وتلك هي «الأزمة» بعبارة شلنغ الصوفية، إذ بقدر ما يرغب الإنسان في العلم، فإن العلم الحق، الذي هو ذات، يتحول إلى موضوع. ومن ثمة تمتنع معرفته عن الإنسان.

وحل «الأزمة» يكمن في ما سماه شلنغ باسم «التطهر». ومفاده: الامتناع عن إبداء كل رغبة ذاتية في العلم وانتظار قضاء العلم المطلق الحي وقراره. قال شلنغ: «إنني حين أناجي نفسي قائلاً: إني باعتباري «أنا» لا أستطيع أن أعلم شيئاً بل إني لا أرغب في أن أعلم أي شيء، وإني لأنسلخ عن كل علم موضوعي وأتبرأ منه، حينها وحينها فقط أتنحى بنفسي لأترك مكاني للعلم الحق؛ أي للذات المطلقة التي هي العلم الحق على التحقيق»[١٨]. هو ذا «التطهر» بمعنى «خروج الأنا عن إنيتها؛ أي عن دورها الذي يكمن في شعورها بإنيتها». فما كان المطلوب من الفيلسوف أن يؤوب إلى ذاته ويتوب وإنما كان المطلوب ـ عكس ذلك ـ أن يخرج عن ذاته؛ أي أن يفنى في العلم المطلق، وكأن العلم يخاطب الفرد: دع نفسك وتعال. حينها يصبح الفيلسوف لسان هذا العلم المعبر عن جلائل حقائقه ودقائقها.

ولئن كانت فكرة «الذات المفكرة» قد ارتبطت عند شلنغ بـ «الهروب» خارج هذا العالم، فإنها اقترنت عند هيغل، على العكس من ذلك، بما يجري في العالم ويدور؛ أي بالوعي التاريخي الذي يشهد على انتفاء الأمر العرضي وامتناع الشأن الذاتي وموت الاعتبار الفردي. ولئن كان سند شلنغ في ما ذهب إليه من إذابة «الأنا» المفكرة في «الفكر الحي المطلق» هو علم الفلك، فإن سند هيغل في تقرير هذه الفكرة ـ التي أضحت تشكل موضعاً مشتركاً

(١٧) شلنغ نقلاً عن: Cassirer, *Les Systèmes post-kantiens*, p. 202.

(١٨) Schelling, *Essais*, p. 542.

للفلاسفة المثاليين الألمان ـ هو «علم التاريخ»، أو بالأحرى فلسفته. قال الرجل: «ليس التاريخ الكوني تاريخاً رومانسياً؛ أعني عبارة عن مجموعة أخبار عن أفعال وأحداث عرضية زائلة، فالصدفة لا تحكمه، وأحداثه ليست مضماراً لفرسان تائهين أو لأفعال أبطال حائرين أو لأعمال تضحيات أناس زائلين... وما ينطبق على التاريخ عامة ينطبق على تاريخ الفلسفة بخاصة، إذ لا يتعلق الأمر، في هذا التاريخ، بأفكار قوامها الهوى الزائل والرأي المظنون؛ أي بأفكار ابتدعها عقل فردي أو زينت له نزواته تخيلها»[19]. وهكذا، إن كانت فلسفة التاريخ تشهد على «معقولية» الفعل البشري؛ أي على عدم اعتباطيته أو صدفيته، بل تعكس خضوعه لمنطق «العقل الكوني»، فكذلك يشهد تاريخ الفلسفة على أن أقوال الفلاسفة ما كانت هي من عندياتهم ولا من بنات أفكارهم؛ وبالتالي ما كانت هي «آراء» أو «وجهات نظر». ولذلك قال هيغل: «إن الفلسفة لا تنطوي على أي آراء، فليس ثمة ما يمكن أن نسميه بالآراء الفلسفية (أو الظنون الفلسفية). إذ لو أن إنساناً ـ حتى ولو كان مؤرخاً لتاريخ الفلسفة ـ سمعناه يتحدث عن آراء (أو ظنون) فلسفية، لاكتشفنا في الحال أنه يفتقر إلى التربية الأساسية، فالفلسفة هي العلم الموضوعي للحقيقة، إنها علم الضرورة والمعرفة التصورية، وليست رأياً ولا نسجاً لمجموعة من الآراء على الإطلاق»[20]. إنما نهوض الفلسفة، على التحقيق، على أفكار «الروح الكونية» أو «العلم المطلق»، وقد «انكتبت» في مؤلفات الفلاسفة ونسبت إلى أسمائهم، فحاصل الحال إذاً، أن مهمة الفيلسوف لدى هيغل ما كانت هي بناء «فلسفة إنشائية»، بحسب عبارته، وإنما هي «درك الروح الداخلية الجوهرية».

لكن هذا الدرك لا يعني التدخل في مسار هذه الروح بالتعديل والتبديل، وإنما معناه العبارة عنها كما هي والإبانة عنها بما هي؛ الشيء الذي يعيد إلى أذهاننا صورة «الفيلسوف المتفرج». وأنى للأمر أن يكون بخلاف ذلك، وهيغل يقول: إن الجدل ـ وهو مسار العقل الكوني ـ ليس نشاطاً للذات المفكرة تطبقه على موضوع خارجي، ولكنه بالأحرى روح

(١٩) جورج ويلهلم فردريك هيغل، **محاضرات في تاريخ الفلسفة**، ترجمة إمام عبد الفتاح إمام (القاهرة: مكتبة مدبولي، ١٩٩٧)، ص ١٠٨.

(٢٠) Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Leçons sur l'histoire de la philosophie, tome 1: Introduction, système et histoire de la philosophie*, traduit de l'allemand par J. Gibelin (Paris: Gallimard, 1970), p. 42.

الموضوع التي تجعله ينتج فروعه وثماره إنتاجاً عضوياً؟ ففكر الفيلسوف، من حيث هو أمر ذاتي، الشأن فيه أن يكتفي بمشاهدة روح الموضوع فحسب من دون أن يضيف من جانبه أي عنصر من عنده[٢١]. ألم يذهب هيغل إلى حد القول في دروسه عن **تاريخ الفلسفة**: «يبدو للبعض أن الفيلسوف يملك أفكاره كما لو كانت أشياء خارجية عنه. والحق أن الأفكار شيء آخر: إن الفكرة الفلسفية هي التي تملك الفيلسوف وما كان الأمر ليكون بالضد»؟[٢٢] هكذا ينتهي هيغل إلى القول بما قال به سلفاه من ممثلي المثالية الألمانية؛ أي القول بأنه في الفلسفة يختفي الأمر الفردي؛ أي نشاط الفيلسوف الخاص، تاركاً مكانه للفكر الخالص، أو لنقل بتعابير أحد شراح شلنغ: تختفي «ذات الفيلسوف» أو «الذات المتفلسفة» لتحضر «ذات النسق» أو «الذات النسقية المطلقة».

لما تقرر هذا الأمر بين ممثلي المثالية الألمانية راح شلنغ «يبني» «جنيالوجياً» لحضور هذه الفكرة في الفلسفة الحديثة معتبراً التحويل الذي أجرته هذه النزعة المثالية المستحدثة على مفهوم «الذات» ـ من «الذات المتفلسفة» إلى «الذات النسقية» ـ أعظم التحويلات وآخرها؛ فقال: لقد جاء ديكارت أولاً فوضع مبدأ: «الذات الأمبريقية»؛ أي «أنا» الفيلسوف، وذلك من خلال فلسفة الكوجيطو، حيث نطق لسان حال الفيلسوف بالقول المنسوب إلى ضمير المتكلم المفرد: «أنا أفكر إذاً أنا موجود». ثم ما لبث أن جاء سبينوزا فعمل على «تفجير» هذا الحد تفجيراً بانتقاله الفجائي من «الذات الأمبريقية» ـ الأنا ـ إلى «الموضوع المطلق» ـ الجوهر ـ حيث ألغيت كل ذاتية، وحيث لم تعد الذات المتفلسفة تحتفظ بالحرية في عالم اللانهاية الخالصة[٢٣].

لكن بما أن الموضوع الذي تعلق به سبينوزا ـ الجوهر ـ كان ثابتاً غير متحرك ولا متطور، فقد احتيج إلى من يصيره تصييراً، فكان أن تولت «الذات الفلسفية» من جديد هذه المهمة؛ أي مهمة التحديد والتصيير؛ وذلك هو

(٢١) Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Principes de la philosophie du droit*, traduit de l'allemand par André Kaan, idées (Paris: Gallimard, 1966), para. 31, p. 79.

(٢٢) Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Leçons sur l'histoire de la philosophie, tome 3: La Philosophie grecque, Platon et Aristote*, traduit de l'allemand par Pierre Garniron, bibliothèque des textes philosophiques (Paris: Vrin, 1972), p. 398.

(٢٣) Schelling, *Essais*, p. 413.

مغزى الدوغمائية (فولف، لايبنتز) ـ هذه التي أقحمت من جديد الذات الفلسفية معترفة للمفاهيم التي تنتجها بالصفة الموضوعية والحقيقة الثابتة الأكيدة، وذلك من غير أن تنكر أولوية الموضوع، فكانت بذلك أميل إلى الحل الوسط الذي يعترف بوجود الموضوع وحقيقة المفهوم. إلا أن هذا التوافق سرعان ما اختل بفعل النقد الكانطي الذي أنكر كل قيمة موضوعية للمفاهيم التي تنتجها الذات وقام بتذويبها في عالم الظاهر تاركاً عالم الباطن (الشيء في ذاته) بعيد المنال عن درك ذات الفيلسوف متعذر الملتمس، فكان أن وجد الفلاسفة المتأخرون عن كانط أنفسهم أمام خيارين لا ثالث لهما: إما تذويب الذات المتفلسفة والعودة إلى الموضوع المطلق (العودة إلى سبينوزا) ـ وهو الموضوع المهدم لكل حرية ذاتية، وإما سلك المسلك المتناقض؛ أي استعادة الذات الفلسفية (العودة إلى ديكارت) وما ينجم عن هذه الاستعادة من مخاطر التفريط في الموضوع. إلا أن فيشته، وبعده شلنغ وهيغل، اختار طريقاً وسطى: أدخل الذاتية (الأنا) إلى قلب الموضوع؛ أي جعل من «المطلق» «ذاتا» على نحو ما أوضحناه سالفاً. وهكذا: ففي اللحظة التي بلغ فيها هذا الشأن المتناهي كماله، حيث تم التماهي بين «الأنا» الموضوعية والذاتية، حدث أن بلغنا مرتبة لحظة الفلسفة النهائية[٢٤].

٢ ـ الرقي بالفلسفة إلى منزلة العلم

إن سعي الفلاسفة المثاليين الألمان ـ فيشته وشلنغ وهيغل ـ إلى إحلال «الأنا·المطلقة» محل «الأنا الفردية»؛ أي إلى طرد الاعتباطية والهوى والذاتية والفردانية من رحمة الفلسفة باعتبارها شروراً مستطيرة، إنما كانت بغيته الرقي بالفلسفة إلى مقام العلم. والحال أن محاولات الفلاسفة المثاليين الألمان تقدم نفسها باعتبارها متميزة عن كل المحاولات التي سبقت في مضمار «الفلسفة التأملية». ووجه التميز، عندها، يكمن في ما ارتأته من ضرورة الرقي بـ «الفلسفة» إلى مستوى «العلم» الحق، بل إلى مستوى «علم العلم» و«العلم المطلق». ولقد عمد فيشته إلى فتح الباب أمام تابعيه من المثاليين الألمان، وذلك بعد أن فصل فصلاً بين فلسفة سائدة ـ نعتها بأنها «غير علمية» ـ وأخرى مأمولة أثنى عليها بوسم «العلمية»: **الأولى**، عنده، من بقايا الماضي

(٢٤) المصدر نفسه، ص ٤٣٨.

المختلف، **والثانية**، في اعتباره، سليلة المستقبل المؤتلف. وهو باب عدت من أهم «أماراته» التخلي التدريجي عن لفظة «الفلسفة» اليونانية المثقلة بماضيها الخلافي، حيث المدارس المتباينة والمذاهب المتخالفة، والاستعاضة عنها بما يفيد صفة «العلمية»؛ أي بما يفي بمطالب «الوحدة» و«الدقة» و«الصرامة المنطقية». ولئن كان فيشته قد سعى إلى التخلي عن لفظة «الفلسفة» البالية هذه، فإنه استعاض عنها بالعبارة: «نظرية العلم» أو «مذهب العلم» (Wissenshaftlehre). ولعل هذا التحول في اسم الفلسفة ما كان بالأمر الناتج من رغبة الفيلسوف في ابتداع المولدات من الألفاظ، جرياً على عادة الفلاسفة في الاستعاضة عن اسم «الفلسفة» باسم «الحكمة» أو «المعرفة الحقة». . . وإنما هو أمارة على تحول دلالي عميق في تصور الفلسفة لذاتها من حيث هي خطاب عقلي. وهو تحول أثبتناه في ما مضى من الصفحات من خلال ذكر ضابط الاستعاضة عن «ذات الفيلسوف» بذات أخرى هي «الذات المطلقة» أو «ذات النسق»، وننبه الآن إلى جوانب أخرى منه خفية.

إن التحول في اسم «الفلسفة» الذي أجراه فيشته ووجد صداه في إعلان هيغل عن رغبته في تخلي الفلسفة عن اسمها القديم ـ «محبة الحكمة» ـ واتخاذ اسم جديد لها هو «الحكمة» ذاتها أو «العلم» نفسه، ليحمل، من بين ما يحمله من دلالات عديدة، دلالة دعوة الفلسفة إلى «نسيان» أصولها «الخلافية» وتحولها إلى «علم» ذي مطامح «ائتلافية»؛ أي تحول الفلسفة من خطاب «هش» و«سهل الانعطاب» وموسوم بسمة «التنوع والاختلاف» إلى خطاب «دقيق» و«صارم» موصوف بوصف «الوحدة» متصف بصفة «البرهانية». وإن هذا التحول ليعبر عن أمنية دفينة لدى الفلاسفة المثاليين الألمان مهما تباينت مشاربهم وتخالفت مذاهبهم.

وهكذا ففي رسالة وجهها فيشته إلى الفيلسوف الكانطي راينولد بداية عام ١٧٩٤ أفصح صاحب **مذهب العلم** عن هذه الرغبة إفصاحاً فقال: «إن الناظر إلى حال الفلسفة اليوم ليأسف على كونها لم تصر بعد علماً. وإن يقيني ليزداد يوما عن يوم بأن بإمكانها أن تصير كذلك؛ بل لعلي لا أجانب الصواب إذا قلت بأنها ستصبح لا محالة عما قريب علماً كامل العلمية»[٢٥]. وهي النبوءة التي سيعمل فيشته على تحقيقها بإنشاء ما سمّاه «نظرية العلم». وإن القارئ

---

(٢٥) انظر الرسالة في: Cassirer, *Les Systèmes post-kantiens*. p. 100.

المقبل على درس نظرية العلم هذه ليلمس، منذ تصفح الصفحات الأولى، أن المؤلف إنما سعى إلى تحويل الفلسفة إلى علم قائم الكيان متين البنيان. لكن كيف يمكن للفلسفة أن تصبح علمًا؟ لقد رأى فيشته أن على الفيلسوف، إن هو رام تحقيق هذه البغية النفيسة، أن يعمد إلى القيام بأمرين اثنين:

أولهما؛ أن ينشئ منظومة معرفية شاملة هي عبارة عن أفكار فلسفية تأملية مستنبطة من بعضها بعضاً بضرب من الاستنباط المنطقي العقلي الخالص؛ أي عبارة عن جملة يقينية ثابتة اليقينية موطدة الأركان بحيث تكون داخلها كل قضية فلسفية تكتسب صحتها وصلابتها المنطقية من تعالقها مع بقية القضايا الأخرى المتولدة عنها بالضرورة. والظاهر أن مقولات «الجملة» و«الضرورة» و«التولد»... أدت دوراً كبيراً في تحويل الفلسفة من مجال «التشتت» و«التفتت» و«الذاتية» و«الاعتباطية» إلى مجال «العلمية» و«الدقة» و«البرهانية».

ثانيهما؛ بما أنه لا يمكن أن نستنبط القضايا من بعضها بعضاً بما لا ينتهي أو بما يجعلنا ندور دوراً منطقياً فاسداً، فإنه يلزم أن توجد قضية أولى هي أم القضايا أو القضية الحق؛ قضية يسميها فيشته: «المبدأ الأساس» (Grundsatz). ومفادها «الوعي بالذات» أو بعبارة فيْشته نفسه: «الأنا تضع الأنا». وتلك حقيقة بديهية أولى يجد فيشته أن كل فلسفة يجب أن تبنى عليها، فيقول: «تأمل في نفسك واصرف نظرك عن كل ما يحيط بك إلى باطنك: هذا هو المطلب الأول الذي تقتضيه الفلسفة من مريدها. إن الأمر لا يتعلق بشيء خارج عنك وإنما بك أنت وحدك»[٢٦]. بهذا إذاً نجد لدى فيشته رغبة حثيثة في ربط الفلسفة، من حيث هي علم، بمبدأ أسمى واشتقاقها بأكملها منه. وهذا المبدأ الأسمى هو «الأنا» أو «الحرية». ولا يمكن، عنده، إخضاع الحرية لمَبدأ أعلى منها وإلا ما عادت حرية. وكل مفهوم داخل العلم، وكل قضية داخل نظرية العلم، لا يمكن أن تأتي مدلولها إلا باعتبارها «لحظة» خاصة ضرورية ومؤكدة داخل هذا «الكل المنسجم» أو «الجملة العضوية».

وعليه تصبح هذه الفلسفة العالمة نظاماً أو نسقاً وليست مجرد تجميع لآراء ذاتية فردية معزولة. وما زال فيشته يلح، في مختلف مقدمات «نظرية

---

(٢٦) ورد في: عبد الرحمن بدوي، **شلنج** (بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، [١٩٨٠])، ص ٣١.

العلم» التي نشرها، على فكرة «علمية الفلسفة» هذه و«نسقيتها» وطابعها الكلي والضروري والتوليدي حتى أثار ريبة بعض معاصريه فرأوا في «نظرية العلم» هذه «آلة قياس منطقي جهنمي شأنه أن يهدد مستقبل الفلسفة كله بالقضاء المبرم»[٢٧].

وهذا شلنغ نحا بالفلسفة إلى حيث نحا فيشته، فحملها على وجه أن تصير علماً مكتمل العلمية، فهو كثيراً ما خلع عليها صفة «العلم» ومشتقاتها: قال عنها إنها «علم العلم»، وأنها «العلم بإطلاق»، وإنها «علم ذاتها»... وما زال ينعتها بهذه النعوت حتى قال عنها: إنها «العلم اللانهائي»، و«العلم المطلق»، بل و«أشرف العلوم»[٢٨]. ولا يختلف المقصد عنده بهذه النعوت عما تغياه فيشته بالعلم الفلسفي؛ أي جملة القول العقلي الكلي النسقي. وعنده أن في الفلسفة، من حيث هي العلم الحي، كل قضية الشأن فيها أن تصير مبطلة في ذاتها إن هي عزلت، وهي لا تكتسب صحتها إلا في إطار حركة تولدها؛ أي في صلتها ببقية القضايا الفلسفية الأخرى المتعالقة بها، والتي يأخذ بعضها برقاب بعض على سبيل سلسلة التضام العِلِّي السببي. والظاهر أن الأنموذج المثالي الذي سعى شلنغ إلى أن ينسج على منواله هو كتاب سبينوزا الموسوم بكتاب **الأخلاق** والذي تستند فيه القضايا إلى أنحاء البراهين الهندسية، والذي ينهض فيه العلم الفلسفي مجموعاً مغلقاً نسقياً مطبوعاً بطابع الضرورة؛ أي نظاماً ينتقل من جواهر الأشياء إلى ظواهرها على نحو عقلي منطقي منظم بحسب نظام الأسباب، ويقصى كل أمر فردي عرضي معزول...

وهذا أخيراً كبير الفلاسفة المثاليين الألمان ـ هيغل ـ يرى، بحسب عبارة إتيان غلسون البديعة، أن الفلسفة ما لها من خيرة بين أن تكون «علماً» أو لا تكون[٢٩]، وما لها من خيار بين أن تكون «مطلق» العلم أو لا تكونه على الإطلاق[٣٠]. ها نحن نجد هيغل يعمد، منذ بداية كتاباته الناضجة الأولى ـ

---

(٢٧) «Lettre de Herbart à Niethammer datée du 4 mai 1974,» dans: D. Julia, «Le Savoir absolu chez Fichte et le problème de la philosophie,» *Archives de philosophie*, vol. 25 (juillet-décembre 1962), p. 345.

(٢٨) Friedrich Wilhelm Joseph Von Schelling, «De la nature de la philosophie en tant que science,» dans: Schelling, *Essais*, pp. 524 sq.

(٢٩) Etienne Gilson, *L'Etre et l'essence* (Paris: Vrin, 1948), p. 204.

(٣٠) Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Le Droit naturel*, traduit de l'allemand par André Kaan, idées; 255 (Paris: Gallimard, 1972), p. 56.

وقد عنينا بها مؤلفه **فينومينولوجيا الروح** (١٨٠٧) ـ إلى آخر ما كتبه ـ أي المقدمة إلى الطبعة الجديدة من كتاب **علم المنطق** (١٨٣١) ـ إلى الإلحاح على ضرورة ترقية الفلسفة إلى منزلة العلم. قال في مقدمة **الفينومينولوجيا**: «إن الحقيقة لا توجد على وجه آخر سوى النسق العملي الذي تنتظم فيه. والمشاركة في هذا الجهد؛ تقريب الفلسفة من صورة العلم ـ تلك الغاية التي ببلوغها يحل للفلسفة أن تطرح اسمها، من حيث هي محبة العلم، لتصبح كمال العلم بالفعل ـ هي غايتي هنا». ولم تزده السنين إلا قناعة بأن «عصرنا قد آن به أوان ترقية الفلسفة إلى علم»، أو كما قال في **علم المنطق**، تحويل الفلسفة إلى «نظيمة قول علمي مبني بناء عقلياً منظماً»، أو إلى «لوغوس». فقد كتب إلى صديق له يدعى ديبوك بتاريخ ٣٠ تموز/يوليو ١٨٢٢ يقول: «لقد عاهدت نفسي على أن أجعل من الفلسفة علماً حقا»[٣١]. وردد في مدخل **الموسوعة**: «إن ما عاهدت نفسي عليه وما زلت له وفياً في كل ما كتبته هو المعرفة بالحقيقة معرفة علمية»[٣٢]. والحق أن مشروع هيغل الفلسفي تمثل دوماً في الإفصاح عن التوق إلى رفع الفلسفة إلى منزلة العلم. والفلسفة الهيغلية تبدأ بنفسها لتقدم ذاتها على أنها غاية العلم وتمامه؛ أي على أنها نظيمة ـ أو جملة ـ من القضايا التأملية المترابطة في ما بينها ترابطاً نسقياً ضرورياً ومحايثاً بحيث يجعل توالي قضاياها تتفرع عن أوائلها تفتق الزهور عن البراعم.

٣ ـ تحقيق النسق الكامل

والحق أن رغبة فلاسفة المثالية الألمانية في تحويل الفلسفة إلى علم إنما اقترنت بجهدهم الكبير لتصيير الأقوال الفلسفية «نسقاً»، أو بحسب عبارة هيغل، تحويل الأقوال الفلسفية التلقائية إلى «أقوال علمية متينة البنيان». وما زال المثاليون الألمان يلحون على مسألة «النسق» هذه حتى غدت «داء العصر المتأصل في كل فكر» ما دامت هي نَمَّت عن طموح المثاليين الألمان إلى «سجن الفكر الحي في قمقم النسق»، على حد عبارة إميل برهييه[٣٣]. ولقد قام

(٣١) Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Correspondance, tome 2*, traduit de l'allemand par Jean Carrère (Paris: Gallimard, 1990), p. 285.

(٣٢) Hegel, *Encyclopédie des sciences philosophiques, tome 1: La Science de la logique*, p. 122.

(٣٣) Emile Brehier, *Histoire de la philosophie, tome 3* (Paris: Presses universitaires de France (PUF), 1981), p. 624.

مفهوم «النسق» هذا، من حيث هو جماع أقوال فلسفية متعاضدة متعاضلة متعالقة، على ثلاثة مبادئ أساسية هي، على التوالي، «مبدأ الكلية» و«مبدأ الضرورة» و«مبدأ التولد». وارتبطت بهذه المبادئ الثلاثة جملة مبادئ أخرى تطلبها، مثلما تطالب «العضوية» و«الكلية»، وارتباط «الصرامة» بسمة «الضرورة»، وتعلق «الاستنباط» بأمر «التولد». كما تمانعت معها مبادئ أخرى نزلت منها منزلة الضد، كتمانع «التجزيء» مع الكلية، وتضاد «الاعتباط» مع «الضرورة»، وتخالف «الانقطاع» مع «التولد». فلنفصل القول في هذه المبادئ ومطالبها ومضاداتها.

أ ـ مبدأ «الكلية»

قصد المثاليون الألمان بمنطوق «الكلية» مفهومين متعالقين: مفهوم «مكاني» أو «مجالي» عنوا به شمول النسق لجملة معارف مترابطة في ما بينها متآلفة، ومفهوم «زماني» أو «تطوري» دلوا به على تطور هذا المجموع «المجالي»، من حيث هو «لحظات»، نحو كماله وتمامه. وهو المفهوم المعبر عنه في لغتهم بالقول: «إن العلم حي». وقد رمزوا بالمعنى الأول إلى «معمار» المعرفة الفلسفية، كما دلوا بالمعنى الثاني غلى زمنيتها أو تاريخيتها أو صيرورتها. وإذا كان القصد من المعنى الأول «التناغم»، فإن القصد من المعنى الثاني «الغائية». وهكذا يمكن صياغة هذين المفهومين وفق الصيغتين التاليتين:

ـ يدل مفهوم «الكلية» إلى جماع معارف ومبادئ متماسكة متسقة. وهنا يقابل مفهوم «الكل» مفهوم «الأجزاء»، أو قل: يقابل مفهوم «الجملة» مفهوم «العضو» أو «الأعضاء»، كما يقوم مفهوم «البناء» تلقاء مفهوم «المواد» أو «العناصر».

ـ يرمز مفهوم «الكلية» إلى معارف تنمو وتتطور وتستهدف غاية معلومة. وهنا تقابل «اللحظات» «الغاية» المقصودة، وتواجه «الفلسفة الميتة» «العلم الحي».

وما يجمع بين هذين المنحيين للمفهوم الواحد ـ مفهوم «الكلية» ـ هو مفهوم «العضوية»، فمن شأن النسق المثالي أن يكون نسقاً حياً؛ ومن ثمة هو وصف بوسم «العضوي»؛ أي أنه نسق مكون من أجزاء مترابطة. ثم هي

متنامية متطورة تستهدف غاية معلنة معلومة. قال فيشته: «لئن تدبر العلم في ذاته لانكشفت عضويته»[٣٤]. وقال شلنغ: «إن الفلسفة تنظر في موضوعات العلوم كلها في ضوء علاقات أعلى، وتنظر إلى الموضوعات الجزئية للعلوم - مثلاً للنظام الكوني وعالم النبات والحيوان والدولة وتاريخ العالم والفن - على أنها مجرد أعضاء في جهاز عضوي واحد أحد يرتفع من هاوية الطبيعة التي يمتد فيها بجذوره إلى عالم الأرواح»[٣٥]. وقال هيغل: «إن الفلسفة، باعتبارها كلية ينتجها الفكر، من شأنها أن تصبح نسقاً؛ أي جملة عضوية من المفاهيم المترابطة»[٣٦].

وهكذا ففي مختلف المقدمات التي كتبها فيشته للمدخل إلى **نظرية العلم** اعتاد الفيلسوف أن يفتتح قوله ببيان أن على الفلسفة أن تقيم نظاماً كلياً من القضايا الفلسفية؛ أي نظيمة عقلية كلية. وذلك بحيث تكون كل قضية تتقدم لكي تكون عنصراً، أو لحظة من هذه الكلية تكتسب يقينها وحقيقتها من الترابط الصارم بين بقية القضايا الفلسفية الأخرى.

لكن، وكما أوضحنا ذلك في فقرة سالفة، بما أن اليقين والحقيقة لا يمكن أن يشتقا من القضايا بما لا يتناهى (الاشتقاق اللا نهائي الباطل)، أو عن بعضها بعضاً بالدور (الدور المنطقي الفاسد)، فقد لزم أن ترسى هذه الكلية على قضية أولية أصلية تتنزل من القضايا منزلة القضية الأساس - وهي المعبر عنها بالوعي بالذات: «الأنا تضع الأنا». وبمجرد ما أن توضع هذه القضية وضعاً حتى تبدأ القضايا الأخرى في «التولد» عنها تولداً منطقياً يحكمه مبدأ «الضرورة» ويسري عليه حكم الشمولية. وليس يكفي أن تتجاور هذه القضايا مكانياً ومجالياً بحيث تكون لكل واحدة منها مكانتها، بل الشأن فيها أن تسير وتنمو وتتطور زمانياً شأن الحجرة التي تتدحرج على الثلج. وهي تسير، كما عبّر عن ذلك أحد دارسي نظرية العلم، على إيقاع خماسي. فهناك، أولاً، قضايا العلم المبدئية أو قضايا علم العلم، على نحو ما أوضحناه سالفاً. وعنها تتولد قضايا ثانوية هي قضايا العلم النظري (أو الفلسفة النظرية). ثم إنها لتنمو عنها وتتفتق قضايا العلم العملي (أو الفلسفة العملية) -

(٣٤) فيشته نقلاً عن: Cassirer, *Les Systèmes post-kantiens*, p. 118.

(٣٥) ذكر في: بدوي، **شلنج**، ص ١٩٩.

(٣٦) Hegel, *Encyclopédie des sciences philosophiques, tome I: La Science de la logique*, p. 25.

وهي تتنزل من فلسفة فيشته منزلة البؤرة؛ إذ هي مركز فلسفته ومحمل ثقلها - وتتفرع عنها قضايا علم الحق (الفلسفة السياسية وفلسفة الحق). وأخيراً تنهض قضايا العلم الجمالي نهضة (الفلسفة الجمالية). وكل قضايا هذه المباحث المومأ إليها تشكل نظيمة كلية واحدة متسقة متناغمة متعاضدة. وبينها تعالقات فريدة عجيبة، فقضايا المبحث الأول هي عمدة العلوم اللاحقة، وهي بالخصوص أساس فهم الصلة بين الذات والموضوع (محصلة المبحث الثاني المكنى عنه بالمبحث النظري) وبين الذات ونفسها؛ أي الوعي بالذات (جماع المبحث الثالث المسمى بالعلم العملي). والمبحث الثالث يقود بدوره إلى إثبات التعالق بين الذوات والتواصل في ما بينها (l'intersubjectivité)؛ ومن ثمة يقود بالضرورة إلى تولد قضايا المبحث الرابع؛ أي قضايا فلسفة الحق والسياسة.

وهكذا دواليك تتعالق المباحث في ما بينها لتشكل وحدة كلية تنمو وتتطور وتصير وتسير. وما مختلف التعديلات والضمائم والزوائد واللواحق التي أجراها فيشته على **نظرية العلم** إلا تنويعات على هذه الجملة الكلية وإثراءات بحثت لها عن مزيد اتساق وتآلف.

وما كان هذا التعالق بين القضايا والمباحث بالتعالق الناتج من رغبة الفيلسوف في الظهور بمظهر الفيلسوف المنسجم الراغب في بناء فسيفساء فلسفية مطبوعة بالاتفاق موسومة بالاتساق - فقد سبق أن نبهنا فيشته إلى أنه ليس الفيلسوف هو الذي يفكر هنا، وإنما العلم ذاته هو الذي يفعل ذلك أو قل «يتفكر» بتوسل ذات الفيلسوف؛ وبالتالي ليس الفيلسوف هنا من بناة الأنساق، وإنما النسق هنا هو باني نفسه بنفسه، فقد تحصل أن التعالق هنا تعالق غائي؛ أي يهدف إلى غاية معلومة. وليست هذه الغاية تفترق عن التعبير عن «المطلق»، أو بحسب عبارة فيشته نفسه، الإبانة عن ماهية الله الحميمية والمطلقة. قال الرجل: «اعلم أن ماهية الله الحميمية والمطلقة إنما تتجلى غاية التجلي في الجمال [قضايا المبحث الخامس]، وفي هيمنة الإنسان على الطبيعة الهيمنة التامة [مجال المبحث الثاني والثالث]، وفي الدولة الكاملة والصلة التامة بين مختلف الدول [مجال المبحث الرابع] وفي العلم الكامل [المبحث الأول]»[٣٧]. وهكذا يتبين إذاً أن هذه الجملة الكلية المشكلة من

(٣٧) Cassirer, *Les Systèmes post-kantiens*, p. 156.

قضايا العلم والنظر والعمل والحق والجمال إنما تجري لغاية معلومة هي غاية تحقيق المطلق، فالجملة الكلية هنا لا تعني مجرد الترابط المجالي بين القضايا والمباحث، بل إنها لتعني أيضاً الترابط الزماني بين مختلف لحظات الكلية على اعتبار أنها تجليات لله نفسه وعبارات عنه. ومتى تمكنت الفلسفة ـ وفلسفة فيشته على التدقيق ـ من بناء العلم وفهم الطبيعة وتحقيق العمل وتصور الدولة الكاملة ودرك الجمال كانت أتم الفلسفات وأكملها.

وإنْ نحن تجاوزنا القول في فيشته إلى غريمه شلنغ وجدنا أنه كثيراً ما وصف فلسفته بأوصاف تدل على معنى «الكلية» ـ أو الجملة ـ هذا: منها نعته إياها بفلسفة الكل، وقوله عنها: إنها فلسفة الوحدة الكلية، ووسمه لها بالفلسفة الجامعة. والحق أن المتأمل في جماع هذه الأوصاف يجدها تنويعات تحكي الطابع الكلي للقول الفلسفي المثالي وتبين عنه. ولقد بادر شلنغ إلى إيضاح المقصود بجملة هذه الأوصاف حين قال عن فلسفته: «إن هذه الفلسفة لتشمل الواقع كله ـ طبيعة وتاريخًا وفناً ـ وذلك لكونها تتبع تجلياته: بدءاً بتلك الأكثر بساطة ويسراً وانتهاء بأكثرها سمواً ورقياً. وهي بذلك لا تني تعرض على ناظري الإنسان جماع ما أنتجه العلم»[٣٨]. وهكذا تلملم هذه الفلسفة الكلية عناصر الطبيعة والتاريخ والفن ـ أو لنقل عناصر الطبيعة والروح ـ في مفهوم جامع هو مفهوم «الهوية»، وتبدأ في السير على هدي من «الجدل». والظاهر أن لهذه الفلسفة الجامعة حدين: حد أول هو عبارة عن مبدئها ومنطلقها ـ وهو المعبر عنه بـ «الذات». وحد نهائي هو مبتغاها وغايتها ـ وهو المكنى عنه بـ «العناية الربانية». وبين حد البداية وحد النهاية جملة وسائط وتعالقات ومحطات ولحظات.

قال شلنغ: «إن منطق فلسفتي هو الذات وقد حكم عليها أن تحبس في الأمر المتناهي وتسجن فيه. لكنها ما تفتأ تنتصر عليه وتتجاوزه حتى ترقى فوق منزلة كل موضوع نهائي محدود. وإنها لتنتهي إلى أن تعي ذاتها بالمفهوم الأكثر سمواً لكلمة وعي؛ فإذا بها تخلد نفسها من حيث هي العناية الربانية ذاتها». وههنا، كما أسلفنا، منطلق ـ وهو المسمى بـ «الذات». وهنا غاية ـ وهي الموسومة بـ «العناية الربانية». وهنا رغبة للذات كي تصبح العناية الربانية نفسها، لكن بينها وبين مطلبها أمر جلل: فهي ملزمة، تبعاً لمبدأ

---

(٣٨) Schelling, *Essais*, p. 460.

السلب المثالي، أن تمر بضدها حتى تؤوب إلى نفسها؛ أي أن تحبس في قمقم الأمر الموضوعي والنهائي؛ يعني في الطبيعة. والحقيقة أن شلنغ يضع الذات الكونية أمام مَحْرَج: إما تعي ذاتها أو لا تعيها. فإن هي جنحت إلى الوعي بالذات أثبتت ذاتيتها حقاً، وإن هي أبت ظلت تجريداً خواء. وتلك بالذات هي مأساة كل كائن: «إما هو يظل يجهل ذاته، وبذلك يظل كما لو لم يكن وكأنه العدم، وإما هو يريد أن يعلم ذاته، وحينها يلزمه أن ينصرف إلى غيره ويصير إلى سواه». والقصد بهذا المحرج أن الذات كانت، عند بداية عهدها، ذاتاً حرة؛ أي عارية من كل وجود متلبس بالموضوعية. لكن هذه الحرية إذا حقق أمرها تبدت بما هي مجرد تجريد فارغ أجوف لا يمكنه أن يرضى بحاله. ولذلك كان من الطبيعي أن ترغب الذات الكونية في أن تصير شيئاً محدداً؛ أي أن تغدو موضوعاً، ومن ثمة أن تستحيل غيراً وتصير سوى. وما غيرها وسواها إلا الطبيعة. لقد كان عليها إذاً أن تتطبع. وهي إذ قبلت هذا الخيار المأساوي، المعبر عنه في المثالية الألمانية بمختلف لويناتها باسم «عمل السلب»، لم تته في الطبيعة كما هو الشأن عند سبينوزا فتنسى نفسها؛ وإنما هي ظلت تعي هويتها حتى لما استحالت إلى غيرها، فالذات (الشأن المثالي) حتى لما تحولت إلى موضوع (الأمر الواقعي) ظلت تحتفظ بذاتيتها. هنا أصبحنا أمام مستويين من خروج الروح إلى الطبيعة: مستوى الوجود الواقعي (أو الموضوعي) ـ وهو المكنى عنه بوسم «المادة»، ومستوى الوجود المثالي (أو المثال) ـ وهو المعبر عنه باسم «النور».

فأما الوجود **الأول**؛ أي الوجود المغترب، فهو تعبير عن الذات وقد فقدت نقاءها وطهارتها وحريتها الأصلية.

وأما الوجود **الثاني** فهو تذكير للذات بما كانته قبل أن تغترب. وبما أن النور ذات وكان ما من ذات إلا وتصير موضوعاً، فقد كان على النور إذاً أن «يتوضع». وعن هذا «التوضع» نشأت قوة ثالثة بين المادة والنور هي قوة الفعل المسماة بسمة «الدينامية». وهي تتضمن ثلاث لحظات رقي نحو عودة الروح وأوبتها؛ نعني القوة الجاذبة والكهربائية والكيميائية. وهو رقي يقودها إلى العضوية. وفيها يتضافر الشأن الموضوعي والأمر الذاتي من جديد ليضعا «الإنسان» الذي به تكمل الطبيعة عملها. وتستأنف الروح النشأة من جديد فننتقل بذلك من فلسفة الطبيعة إلى فلسفة الروح.

ولقد لخص شلنغ نفسه هذا المسار الذي قطعته الجملة الكلية الجامعة

بقوله: «لقد تحققت الخطوات الأولى لهذه الفلسفة في الطبيعة، أو لنقل إنها بدأت بالطبيعة، لكنها لم تبق حبيسة هذا المستوى من الوجود بل تخطته إلى مستوى أرقى؛ أعني مستوى الروح. لقد أجيز للناس، بدءاً، أن يسمّوا هذه الفلسفة بـ «فلسفة الطبيعة»، لكن فلسفة الطبيعة هذه لم تكن سوى جزء من كل. والحق أن الطبيعة لم تكن إلا جانباً من الكون أو من الكلية المطلقة التي أقحمت الذات نفسها فيها إقحاماً، ولم تكن توصف بالمثالية إلا تجاوزاً.

أما العالم الروحي فقد كان الوجه الآخر أو الصورة الأخرى لهذه الكلية المطلقة. لقد كان على الفلسفة إذاً أن تهوي إلى أسفل دركات الطبيعة حتى يصير بمكنتها أن تحلق في ما بعد إلى أعلى درجات الروح»[٣٩].

وهكذا صارت الروح، على التوالي، مادة فظة، فنوراً إلهياً فمبدأ حيوياً، فمعرفة خالصة هي المكنى عنها بالإنسان. ولم تكن هذه نهاية مطافها، فالتحولات التي سار عليها الواقع (الطبيعة) مطالبة بالحدوث في عالم المثال؛ أي عالم الروح أو الإنسان، فكما وجدت الذات الكونية نفسها مجبرة على النظر في أمرها، ينظر الإنسان إلى ذاته فيجدها «معلقة» بين الأمر الموضوعي أو النهائي (الشرط الطبيعي للإنسان) ـ وهو المسمى «عالم الضرورة» ـ الذي يشكل مجال الفلسفة النظرية (صلة الذات بالموضوع)، وبين عالم الشأن المثالي أو الحرية. وإن لعلى الذات الإنسانية أن تحول عالم الضرورة هذا إلى أداة لتحقيق الحرية. وهذا هو مجال الفلسفة العملية التي بفضلها يكون بمكنة الروح كسر قمقمها لتؤوب إلى نفسها حاملة هذه المرة المعنى الحق للفعل الحر. وبما أن مضمار الفلسفة العملية إنما هو مجال الفعل، فإن هذا المجال يفسح الطريق للحديث عن الحرية الأخلاقية والخير والشر والدولة من حيث هي توسط بين الحرية [الفردية] والضرورة [الاجتماعية] ومن حيث هي إبداع للعقل البشري [فلسفة السياسة]. ثم إنه ليقود إلى النظر في شأن التاريخ البشري من حيث هو «فعل ضروري يسري على البشرية جمعاء». فنقاد بذلك من فلسفة الطبيعة إلى فلسفة التاريخ. ثم إن هذه الحرية ما كانت هي حرية عمياء، وإنما هي «توجه» من لدن العناية الربانية.

وهكذا تلتقي الفلسفة الدنيوية من جديد بالفلسفة الدينية. وإن المهمة الأخيرة للفلسفة لتكمن في بيان جماع الصلات بين هذه الذات الربانية

---

(٣٩) المصدر نفسه، ص ٤٤٧.

والوعي البشري. وهي الذات التي شأنها أنها تحيا في عالم نوراني أبوابه موصدة على ميز الإنسان وليس بمكنته استشرافها إلا بتوسط من عالم الأسطورة والشعر والفنون الجميلة (فلسفة الفن والأساطير من حيث كونها تهتم بالجانب الموضوعي من النشاط الإنساني) والدين (فلسفة الدين من حيث كونها تهتم بالجانب الذاتي للإنسان) والفلسفة ذاتها (من جهة كونها تهتم بتآلف الجانب الموضوعي والذاتي في الإنسان). وإنه «للحق» وقد تحدد وتجلى، أو كما قالت المتصوفة، «ذاك هو الله فانظره تجده في تجلياته». وتلك هي «كلمة الفلسفة الأخيرة»[٤٠].

والحال أنه لا يوجد فيلسوف أذاع بين الفلاسفة استعمال لفظ «الكلية» قدر هيغل، لدرجة أنه جاز وصفه «بفيلسوف الكلية»، فالحق عنده؛ أي الكون، «كلية» أو «جملة»؛ بمعنى وحدة متعاضدة من التعارضات الموروثة عن فلسفة الفهم أو الميز: بدءاً من التعارض بين الذات والجوهر، والأمر الخاص والكلي، والشأن المثالي والموضوعي، والحر والضروري، واللا نهائي والنهائي، والمباشر والموسط. . . وما زال هيغل يلح على فكرة «الكلية» هذه حتى قال عنه أحد دارسيه: «إنه فيلسوف مهووس بفكرة «الكلية» إلى حد الجنون». كيف لا وهو القائل في **علم المنطق**: «إذا اعتبرنا الكل من حيث أجزاؤه المتفاعلة أمكننا القول مع الميتافيزيقا ـ وهو قول بدهي ـ إنه لو حطمت ذرة غبار تحطيماً مطلقاً لانهد الكون بأكمله وتحطم.

أما إذا ما نحن صرفنا النظر عن اعتبار المضمون من حيث رباطه بغيره ونظرنا إليه في عزلته، لقفزنا على ضرورته ولما همنا أن يكون هذا الشيء المعزول أو ذاك الإنسان المتفرد موجوداً أو غير موجود»؟ والفلسفة، عنده، إنما هي عرض للكلية: من لحظة بدئها ـ وهي لحظة «الوجود» ـ إلى لحظة تمامها وأوبتها إلى نفسها ـ أي لحظة «العلم المطلق». وهذه الفكرة تحضر عنده بوصفها المطلب في كل لحظة من لحظات سير المطلق نحو كشف ذاته والأوبة إليها.

غير أن مفهوم «الكلية» ينبغي ألا يفهم، عند هيغل، في بعده المجالي المحض؛ أي بوصفه «تجميعاً» لأجزاء من المعرفة متنافرة في وحدة متناغمة، وإنما يجب أن يفهم، أولاً وقبل كل شيء، في بعده الزماني؛ أي بوسمه

---

(٤٠) المصدر نفسه، ص ٢٥٨.

مجموعاً يسير ويصير وينمو ويتطور. ولعل هذا هو السر في طغيان الاستعارات الميتافيزيقية الدينامية في نسق هيغل؛ كالقول مثلاً: إن الروح «تشقى»، أو هي «تنقسم»، أو هي «تنتقم» أو «تمكر»... والفلسفة باعتبارها «كلية تفكرية» ـ أي شأنها أن تنعكس على ذاتها الانعكاس ـ تصبح عنده «نسقاً»؛ أي كلاً عضوياً من المفاهيم وجملة تامة. وما يوجه الفلسفة في مسارها، وما يقود الكلية في نموها، إنما هو ما يسميه هيغل بـ «الفكرة».

قال هيغل: «إن الفلسفة هي علم الفكرة». وما الفكرة؟ إنها «تماهي» العقل مع ذاته. فهنا، عنده، «عقل» يحكم العالم وما فيه، لكن على هذا العقل أن يشقى إن هو أراد أن ينعم، وعليه أن يتعب إن هو أراد أن يسعد، وإن لعليه أن يكدح إن هو أراد أن يفلح؛ أي أن عليه أن يستحضر ما سمّاه هيغل بـ «عمل السلب»؛ أي أن يخرج إلى غيره (الطبيعة) إن هو أراد أن يؤوب إلى ذاته. فلا يكون المطلق حقاً مطلقاً إن هو فرض فرضاً مثل رصاصة انطلقت عند غدارة؛ أي إن هو «عدم جد النفي وألمه وعدم صبره وعمله»، على حد تعبير هيغل في مقدمة مؤلف **الفينومينولوجيا**[٤١]. وهكذا يظهر أن هذا التماهي ما كان معطى قائماً، كما كان الأمر عليه قائماً عند شلنغ وفلسفته في الهوية والسوية، وإنما هو «حصيلة» أو «نتيجة» جهد وكدح؛ ومن ثمة لا بد لهذا العقل من أن يصنع «أوديسته». وهذه الأوديسة، كما هو معلوم في الهيغلية، ثلاثية اللحظات. قال هيغل: إن الكل الذي يشكله العلم هو عرض الفكرة، وإن تقسيمه لا يمكن أن يتم إلا باعتبار هذه الفكرة. وبما أن الفكرة هي العقل وقد آب إلى نفسه ـ والذي لا يمكنه أن يكون ما هو على حقيقته إلا إذا هو عارض ذاته وصار غيره ـ فإن العلم ينقسم إلى ثلاثة أجزاء:

١ ـ المنطق؛ وهو علم الفكرة في ذاتها ولذاتها.

٢ ـ فلسفة الطبيعة؛ وهي علم الفكرة وقد حلت بسواها.

٣ ـ فلسفة الروح؛ وهي علم الفكرة وقد آبت إلى ذاتها بعدما اغتربت في غيرها.

وها هنا إذاً ثلاثة أجزاء، أو لنقل ثلاث دوائر: المنطق وفلسفة الطبيعة

---

(٤١) جورج ويلهلم فردريك هيغل، **علم ظهور العقل**، ترجمة مصطفى صفوان (بيروت: دار الطليعة، ١٩٨١)، ص ٢١.

وفلسفة الروح. وهي لحظات للتعبير عن الكل الذي هو على التحقيق كليات دائرية. وإن أوديسة الفكرة هذه لتبدأ من اللحظة التي تكون فيها الفكرة خالصة؛ أي قائمة في ذاتها ولذاتها بعيدة عن كل تطبيقاتها الواقعية الممكنة، أو لنقل، بلغة تمثيلية، إنها لحظة الإله قبل خلق العالم. . . فشأنها، عند البدء، أن تكون هوية خالصة وحقيقة بسيطة وحضوراً مباشراً؛ أي «وجوداً». لكن هذا الوجود، بما هو عليه من فقر وعوز، سرعان ما يبدو مخالفا لذاته. ومخالفة الذات هذه هي المعبر عنها بـ «الماهية». ولرفع هذا المختلف (الظاهر والحق) يسعى المؤتلف (الوجود) إلى الوحدة من جديد ـ وذلك هو «المفهوم»؛ أي التوحد بين الوجود وماهيته. وببلوغها المفهوم تبلغ الفكرة غايتها وتكتمل. وبكمالها تغلق دائرة المنطق. لكن هذه الفكرة؛ إذا هي تؤملت في ذاتها، ظهر أنها فكرة مجردة، ما دام العنصر الذي تحيا فيه هو عنصر الفكر لا عنصر الواقع.

ولذلك هي تسعى إلى أن تتشخص وتتعين في الواقع؛ أي إلى أن تحيا بوصفها روحاً داخل الواقع. وليس بوسعها أن تدرك بغيتها بشكل مباشر ـ فالتوسط قانون الوجود بأكمله ـ بل عليها أن تمتحن بمبدأ السلب؛ أي أن تخرج إلى غيرها وتغترب فيه لتؤوب بعد ذلك إلى ذاتها وقد وعتها. والخروج إلى الغَير ـ وهو المعبر عنه بـ «السقوط» أو «الاغتراب» أو قل «الضياع» ـ هو الخروج إلى الطبيعة. وبحصوله ننتقل من دائرة المنطق إلى دائرة الطبيعة. وهكذا تدرس هذه الدائرة الفكرة وقد تطبعت أو تغربت؛ أي ضاعت في عالم التشتت والعرض والنهائية. وإن عليها، إن هي أرادت أن تتجاوز محنتها، أن تخضع للمبدأ الذي يوجهها؛ نعني مبدأ الانتقال من طابع المباشرة (الطبيعة) لكي تذهب بعيداً، وتلغي ذاتها فتصبح روحاً أو الروح على التحقيق. وإن تحقيق هذا المبدأ ليتطلب منها طلب الحياة. وما الحياة تحقق إلا بالانتقال من عالم تتفرد فيه عناصر المادة وتتواجد خارج بعضها بعضاً (عالم الميكانيكا) إلى عالم تكتسب فيه عناصر الطبيعة خصائصها المحددة وأشكالها المتعينة (عالم الفيزياء)؛ ومنه، أخيراً، إلى عالم التفرد والتعين الذاتي الحق حيث كل شيء يوجد من أجل ذاته؛ أي كل شيء يصبح كائناً حياً (عالم العضوية). وبهذا وحده تنفتح على عالم الروح وتتجاوز عالم الطبيعة.

لكن الروح لا تزال ههنا في مرحلتها الجنينية الأولى مرتبطة بالطبيعة؛

أي نائمة منكمشة على ذاتها (الأنثربولوجيا). وعلى هذا الداخل، أو الوعي، أن يخرج ليتعرف إلى الموضوع الخارجي (فينومينولوجيا الروح). ثم هو يؤوب إلى ذاته من جديد وقد اغتنى بالموضوع (علم النفس). ويخرج مرة أخرى إلى الخارج ليدرك ذاته بوصفه شخصاً تعد الملكية دليلاً على حريته (مجال الحق المجرد). ثم إن هذه الذات وقد امتلأت بالخارج تعود من جديد إلى الداخل فتدرك ذاتها من حيث هي ذات إرادة حرة (مجال الأخلاق الفردية). ثم إنها لتؤلف بين الإرادة الداخلية الحرة والضرورة الاجتماعية الخارجية فنكون آنذاك إزاء مجال الإرادة الجوهرية؛ أي الأخلاق الاجتماعية والأسرة والمجتمع المدني والدولة، فإن نحن ألقينا نظرة إلى الوراء أدركنا حينها أننا انتقلنا من عالم الروح الذاتية إلى عالم الروح الموضوعية. لكن الفكرة لا تقف عند هذا الحد، بل إنها لتوفق بين الروح الذاتية والروح الموضوعية في التعبير عن المطلق؛ سواء اتخذ هذا التوفيق صورة الحس (الفن)، أم هو تمثل في شكل العاطفة (الدين)، أم تعين في الفكر (الفلسفة). وبه يختتم مسار الكلية وقد حققت مرادها؛ أي إدراكها لذاتها ـ من حيث هي فكرة ـ في الفكر أو المفهوم.

هكذا بدا لنا مسار الكلية هنا، في الأنساق الثلاثة، مساراً متسقاً. والحق أنه إن فُتِّش وُجِد أن الذي يختفي وراء هذا الاتساق إنما هو مبدأ «الضرورة» الذي آمن به المثاليون الألمان منهجاً لتعالق القضايا وبناء النسق.

ب ـ مبدأ «الضرورة»

قامت فكرة «الضرورة»، في المثالية الألمانية، تلقاء فكرتي «العرضية» و«الاعتباطية». كما تنزلت من نزعة الإرادة والذاتية منزلة الضد من ضده. ومقتضى هذه الخاصية، من جهة **أولى**، ألا يعود القول الفلسفي قول الفيلسوف ذاته وفق ما تتخيره إرادته، وإنما هو يصبح قول الحق ذاته، فالحق هو الذي ينطق الفيلسوف وليس الفيلسوف هو الذي يختار قول الحق. ومعناها، من جهة **ثانية**، ألا يعود القول الفلسفي رأياً ذاتياً تسري عليه سمات العرض والاعتباط، وإنما يعود صادراً عن الضرورة «الصلبة»، فلا آراء في الفلسفة، كما قال هيغل.

وقد سبق أن رأينا كيف أسس فيشته فلسفته على القول بمبدأ «الإنية»؛ أي على الوعي بالذات. ونضيف هنا أنه جعل هذا التأسيس قائماً على هدي

من فكرة «الضرورة». قال: «إذا حق أنه من دون وعي بالذات لا يصح أي وعي، فإنه يحق، من هذه الجهة ذاتها، أن الوعي بالذات لا يصح إلا بالطريقة التي أشرنا إليها. ومفادها أن الإنسان لا يكون إنساناً إلا إذا هو كان فاعلاً. من هنا لا يمكن اجتثاث الأنا أبداً. ومن ثمة تصبح الفلسفة التي أقول بها ممتنعة عن كل تصور اعتباطي قائمة على الضرورة الصلبة»[٤٢]. وهذه «الضرورة الصلبة» تجعل كل مفهوم خاص في فلسفة فيشته، وكل قضية مخصوصة في مذهب العلم، لا تأخذ مدلولها الحق إلا إذا هي اعتبرت لحظة ضرورية داخل الكل المبني بناء عقلياً محكماً، بل يصبح العقل نفسه مرادفاً لفكرة «الضرورة» هذه. قال فيشته عارضاً تصوره الضروري للعقل هذا: إن العقل ليتمثل في مبدأ أعلى مفاده عندي تحويل كل ما هو قائم بذاته موجود إلى صالحه ومبتغاه؛ أي تحويل الموجود إلى مركب غائي بحيث لا يصبح كل عنصر موجوداً لذاته فقط، وإنما يصير موجوداً بالضرورة من أجل الغير وفي صلة بالسوى[٤٣].

وإذا كان فيشته قد فكر في مبدأ «الضرورة» تلقاء فكرة «الاعتباط»، فإن شلنغ مال إلى التفكير فيه مقابل «الإرادة» أو «النزعة الإرادية»، فلقد أكد، غير ما مرة، على أنه منذ أن ظهرت النزعة المثالية.الألمانية، في الفلسفة الحديثة، وجدت الفلسفة نفسها تسير سيراً ضرورياً لا تحكمه أي نزعة إرادية. ومن ثمة قرن فعل الفلسفة (التفلسف) بفعل الضرورة، وجعل الضرورة مضادة للإرادة والنزعة الإرادية.

أما هيغل فقد أكد، منذ كتاباته الأولى، على أن من شأن الفلسفة أن تعلمنا كيف نحترم الضرورة[٤٤]، منبهاً في ذات الوقت إلى أننا إذا ما نحن تدبرنا فلسفة عصره وجدنا أن ما أضحى مهماً تمام الأهمية هو أن الغنى اللانهائي لحدس العالم أصبح منظماً، ويخضع للضرورة. وقد خطب في تلامذته، في الرابع والعشرين من شهر تشرين الأول/أكتوبر ١٨٢٠، معرفاً الفلسفة بالضرورة فقال: إن الفلسفة هي علم الأفكار الضرورية[٤٥]. ثم إنه ما

---

(٤٢) فيشته نقلاً عن: Cassirer, *Les Systèmes post-kantiens*, p. 113.

(٤٣) فيشته نقلاً عن: المصدر نفسه، ص ٢٠٠.

(٤٤) Hegel, *Le Droit naturel*, p. 174.

(٤٥) Hegel, *Leçons sur l'histoire de la philosophie, tome 1: Introduction, système et histoire de la philosophie*, p. 37.

فتئ يقابل بين الفكرة الضرورية والرأي الفردي، قال: إن الفلسفة لا تشتمل على أراء فردية ولا توجد أراء فردية في الفلسفة. إن كل من يتحدث عن أراء فلسفية؛ سواء كان إنساناً عادياً أم مؤرخاً للفلسفة، إنما يبرهن، في الحقيقة، عن جهله لمسألة بسيطة مفادها أن ليس من شأن الفلسفة أن تتضمن آراء، فالفلسفة علم موضوعي بالحقيقة ومعرفة بضرورتها معرفة مبنية على المفهوم لا على الآراء الذاتية الاعتباطية. بل إنه ساوى بين الضرورة والعقل: فلا عقلانية عنده بلا إيمان بفكرة «الضرورة». قال: إن من شأن الأمر الضروري أن يكون أمراً عقلياً، وإن الصلات العامة بين الأمور الضرورية لهي ما يشكل الأمر العقلي أو المعقول. إذ ما أن يتم طرح الأول حتى يطرح الثاني. وإن التعالق بين الأشياء بحسب صفتها وتحديداتها المتعينة الأساسية لهو ما يؤسس التعالق العقلي في عمومه.

إن هذا التعالق الضروري الغائي، كما أقرت به المثالية الألمانية بمختلف أشكالها، هو ما يدل على أن ما يوجد بين قضايا هذه الفلسفات ليس مجرد تعلق منطقي يسعى الفيلسوف إلى إبرازه رغبة منه في الظهور بمظهر الملتزم بأصول المنطق.. وإنما هو توالد وتناسل يحقق للنسق نوعاً من القصور الذاتي الداخلي.

ج ـ مبدأ «التولد»

نقصد بهذا المبدأ الثالث الذي وسمناه، أسوة بالعلامة إرنست كاسيرر (١٨٧٤ ـ ١٩٤٥)، بالتولد (genèse)، كون قضايا الفلسفة المثالية تتضام إلى بعضها بعضاً، وتتعاضد بحيث تشتق تواليها من أوائلها اشتقاقاً. ولقد كان الفلاسفة المثاليون الألمان يدركون من عبارة «المنهج الفلسفي» ـ سواء هو اتخذ اسم «الاستنباط» عند فيشته، أم «البناء» عند شلنغ، أم «الجدل» عند هيغل ـ هذا المعنى التولدي الذي أنهجوه للفلسفة واصطنعوه، والذي لا يرتبط بخاصة «الضرورة الخارجية»؛ من أحوال المكان وظروف الزمان، وإنما بالضرورة الداخلية المحايثة من حيث كون العلم علماً حياً يتطور والفيلسوف متفرجاً يسجل؛ أو لنقل يساعد العلم على أن يتكتب.

والحق أن منهج «التولد» هذا يجد بعض أصوله في فلسفة كانط التي تحوي في ذاتها رؤية جدلية لتولد المعرفة بالموضوع؛ أي بناء قبلياً لموضوعات المعرفة. لكن الأنساق المثالية ما بعد الكانطية ذهبت بهذه الرؤية

مذهباً قصياً؛ إذ حاولت بناء المعرفة بأكملها بناء توليدياً، بل إنها ذهبت، في بعض أنحاء مبالغاتها، إلى حد ادعاء توليد الواقع نفسه توليداً قبلياً.

هذا فيشته، وبعد أن أثبت الإنية حقيقة فلسفية أولية، راح يرفض للوعي أن يبقى سجين هذه الإنية ويحاول أن يولد المعرفة بأكملها بناء على هذا المبدأ. وهو لا يقصد بـ «التولد» هنا، على خلاف ما ادعاه خصومه عليه، «تولد الأشياء»، وإنما هو يتقصد «تولد مبادئ المعرفة». ذلك أن الفلسفة عنده لا يمكنها إلا أن «تفسر» الوقائع، أما أن «تولدها» ـ فهذا أمر ممتنع محال[٤٦]. ومعنى تفسير الوقائع هنا إنما هو شرح المبدأ المتحكم فيها؛ أي توضيحها للفكرة أو القانون الذي يحكم وجودها وضرورتها داخل نظام الأشياء، فهنا إذاً نظامان: «نظام المعرفة» أو العلم؛ و«نظام الأشياء» أو الواقع. وليس من شأن الفلسفة أن تولد نظام الأشياء، على نحو ما فهمه خصوم فيشته، وإنما شأنها أن تولد نظام المعرفة أو العلم؛ أي النظام المثالي (العقلي) لتوارد الأشياء؛ أو لنقل، على الأحق، إنها تترك هذا النظام يتولد من تلقاء ذاته أمامها. وإن الفيلسوف لا يتدخل هنا، على خلاف ما يفعله المنطقي، وإنما هو يساعد على هذا التولد؛ أي يتركه يعمل. قال فيشته: «إنني لما أقول: لنترك العلم يتولد، فليس معنى ذلك أنني أنكر وجوده ـ فهو موجود حاصل قبلي، وإنما معناه أن نجلي قانون وجوده ونوعه وجهته»[٤٧]. فالتولد هنا لا يتعلق بوجود الشيء وإنما بمنطق وجوده. هذا من جهة، ومن جهة أخرى فإن العلم الذي يتولد علم حاصل موجود في كلية لحظاته وما يفعله التولد هو بيان تمايز هذه اللحظات، فأنا أعلم مثلاً أن الغير موجود، لكن يجب علي أن أستدل نظرياً ومبدئياً ـ أي مثالياً ـ على وجوده؛ أي أن أتلقى تولده في نفسي. أنظر مثلاً حال الهندسة، فالأشكال الهندسية تتولد عن بعضها بعضاً، كأن يتولد المثلث مثلا عن تلاقي مستقيمات ثلاثة، وذلك من غير أن يكلف عالم الهندسة نفسه معرفة ما إذا كان المثلث متحققاً في الواقع بالفعل؛ أي موجوداً، بل إن ما يهمه هو مبدأ تولده.

أما شلنغ فقد اتفق مع فيشته على المبدأ واختلف معه في تصوره. إذ بالنسبة إليه لا يتعلق الأمر بالاقتصار على تولد أفكار؛ أي على الأمر

---

(٤٦) فيشته نقلاً عن: Cassirer, *Les Systèmes post-kantiens*, p. 137.

(٤٧) فيشته نقلاً عن: المصدر نفسه، ص ١٣١.

المثالي، وإنما يسري حكم التولد أيضاً على الواقع أو الشأن الواقعي؛ أي على الطبيعة. إن التولد ليس مقصوراً، عنده، على الذات المطلقة وحدها أو «الأنا» المتعالية، وإنما هو أيضاً عمل الموضوع؛ أي الطبيعة، فليست الطبيعة، في ذاتها، كما مال إلى القول بذلك فيشته، كائناً ميتاً يولده الفكر توليداً نظرياً، وإنما هي فعل تلقائي وسيرورة دينامية من التقدم والتطور. وأن «نتفلسف» حول الطبيعة هو، كما قال شلنغ، أن نتركها «تثمر»؛ أي أن ندعها تتولد وتتطور وتنمو أمام ناظرينا.

وبمعنى آخر، أن «نخلق» الطبيعة معناه أن نتركها «تتولد» أمام أعيننا. وهو الأمر الذي لا يكون ممكناً إلا إذا ما نحن أقررنا بأن الطبيعة مركز روحي مستقل، وأنها مسكونة بقوة خلاقة خاصة، وذلك من حيث إن كل نبتة تتضمن سمة للروح جنينية، فالطبيعة تسير سيراً حثيثاً موطد الخطوات نحو التنظيم. وفي هذا ما يدل إلى أنها تحمل بذرة دفعة نشيطة تصارع المادة الغفل فتنتصر عليها وتخضعها وتحولها إلى أشكال حرة أحياناً وأقل حرية أحياناً أخرى. وفي ذلك كله تعبير عن روح الطبيعة الكوني الذي يسكن في قلب الطبيعة ويطبع المادة الغفل بطابعه ـ من أشكالها الفظة حتى أشكالها الأقل فظاظة ـ فيجعلها تسعى إلى مثال واحد وغاية محددة[٤٨]، فأن «نتفلسف» إذاً حول الطبيعة معناه أن «نُثْمِرَ الطبيعة»، وأن نثمرها معناه أن ننزعها من الآلية الميتة التي تبدو عليها، وأن نحييها حتى تعبّر عن ذاتها حق تعبير[٤٩]؛ أي، بلغة سبينوزا التي كثيراً ما استهوت شلنغ، أن تنتقل من فكرة الطبيعة المطبوعة إلى فكرة الطبيعة الطابعة. وباختصار، ألا نكتفي بالنظر إلى الطبيعة من حيث هي مجرد موضوع منطبع وإنما أيضاً بوسمها ذاتاً مولدة لموضوعاتها طابعة.

وإذا كان فيشته قد عمد، في كتابه: **أساس القانون الطبيعي**، إلى توليد فكرتي «الهواء» و«النور» توليداً قبلياً ـ أي مثالياً ـ بالاستناد إلى فكرة «شرط قيام الجماعة العاقلة»؛ فإن شلنغ لم يحمل المسألة على هذه الزاوية من الاعتبار، وإنما قام بتوليد المفهومين على أساس فكرة «نظام الطبيعة العضوي». لنوضح هذه المسألة أكثر: من المعلوم أن فيشته ذهب، في إطار

---

(٤٨) شلنغ نقلاً عن: المصدر نفسه، ص ١٨١.

(٤٩) شلنغ نقلاً عن: المصدر نفسه، ص ١٨٢.

فلسفته العملية، إلى أنه لا يمكن للفرد أن يقوم بنشاط حر داخل العالم الحسي إن لم يكن هناك أفراد آخرون يقومون بالفعل نفسه؛ أي كائنات إنسانية أخرى عاقلة مثله فاعلة نشيطة، فالفرد ليس فرداً إلا بين أفراد؛ أي بين أغيار. وإذا كان من اللازم أن يوجد الفرد؛ ومن ثمة الأفراد، فإنه يلزم أن يكون له جسم مادي وأن يحل الهواء، بالتالي، بين الأجسام البشرية حتى يمكن الكلام، وإلا افترضنا كائنات عجماء. ثم أن يوجد النور حتى يبصر بعضهم بعضاً، وإلا افترضنا كائنات عمياء، فالهواء والنور شرطان فيزيائيان لوجود الأجساد، وهما موجودان نظرياً ومبدئياً؛ أي مثالياً، لأنه تم توليدهما بالنظر العقلي؛ أي وفق فكرة «التولد». ثم إن الدافع إلى توليدهما دافع أخلاقي محض؛ أي مرتبط بحياة الجماعة البشرية العاقلة، فكأننا هنا أمام بذرة تحوي بشكل قبلي كل ما يتولد عنها مستقبلاً.

أما شلنغ فلا يقر هذه الطريقة في التولد، وإنما ينظر إلى الهواء والنور بوصفهما كائنين في نظام عضوي واحد متطور نام متولد، فهما لا ينشآن عنده عن تولد نظري، وإنما يفترضهما إدراك الطبيعة إدراكاً جمالياً؛ أي حدس الطبيعة من حيث هي نظام عضوي واحد بديع. وعليه، يظهر أن منهج «التولد» الذي قال به فيشته في ما يخص تشكل العلم ودرك ضرورته قد تحول، على يد شلنغ، إلى الطبيعة والمعرفة بها، فالطبيعة عنده، كما أسلفنا، فعل مولد؛ أي فعل يولد الأشياء في صيرورة دائمة. وهكذا تحول مفهوم «التولد» من مقولة منطقية تتعلق بعالم المثال (فيشته) إلى مقولة طبيعية تتعلق بعالم الواقع (شلنغ)؛ أي تحول من مقولة مرتبطة بالذات (الأنا) إلى مقولة مرتبطة بالأمر الموضوعي (الطبيعة).

لكن هيغل رأى أن هذا التولد أو هذه الصيرورة لم تدرك إلا من جوانب أحادية وناقصة، فالتولد يجب أن يدرك في أصالته ووحدته، وينبغي على الأحق ألا يفترض الانشطار بين الذات والموضوع، وبين الفكر والوجود، وبين المثال والواقع؛ وإنما يجب أن يتعلق بالوحدة السابقة على الانقسام والانشطار. وهذه الوحدة لا توجد في الروح (الذات) وحدها، ولا توجد في الموضوع (الطبيعة) وحده، بل في جماعهما؛ أي في «المطلق» بما هو أصلهما معاً. وليس معنى ذلك فرض المطلق، بداية، فرضاً، كما لو أن المطلق أعد نفسه سلفاً بما هو شيء حق ومعروف، ثم هو استسلم لعلم المتلقي الذي ليس له إلا أن يفتح فمه ليلتذ به بلا حد، بحسب عبارة هيغل

أيام شبابه[٥٠]؛ وكأننا أمام يوطوبيا فلسفية لا تلزمنا، لدرك المطلق، إلا بتحريك شجرة العلم حتى تسقط الثمار من تلقاء ذاتها معدة ممضوغة. وإنما الأمر يتطلب، وعلى خلاف مبدأ «التوليد» عند فيشته، فعل «الخلق» و«البناء» الشاقين العسيرين؛ أي توليد العلم والحقيقة بالنظر العقلي[٥١]. وحتى إن نحن تذكرنا أن شلنغ سعى في ما بعد، من جهته، إلى تجاوز النظرة الأحادية (فلسفة الطبيعة) إلى التولد بتبني نظرة ثنائية توحد بين الشأن المثالي والأمر الموضوعي (فلسفة الهوية)، فإنه أخفق في ما رام، فالمطلق؛ أي الهوية بين الشأن المثالي والأمر الواقعي، ظل عنده هوية جوفاء وسوية فارغة ووحدة ثابتة بلا حراك أو نمو ذاتي أو تطور، بل إن التطور كان يأتيه دائماً من أعلى ما خلق هوّة سحيقة بين المنطلق (المطلق) والنتيجة (الهوية). وهكذا لم يقصر هيغل عملية «التولد» هذه على الذاتية (فيشته) أو على الطبيعة (شلنغ)، وإنما هو تجاوز ذلك إلى توكيد وحدتهما؛ أي إلى ما سمّاه «المفهوم». وهو يشمل عنده حركة الفكر والواقع معاً. وإن اكتمال المفهوم ذلك هو ما دعاه هيغل «الفكرة»، فعند هيغل تصبح المفاهيم نفسها؛ أي التطابقات بين الأفكار وموضوعاتها، متحركة نامية متطورة.

وهكذا تصبح الأفكار، المحملة بموضوعاتها المطابقة لها، ترفض انعزالها وأحاديتها وتقوقعها وتجردها وتسير في حركة تولد نامية متطورة. ذلك أن هيغل يقول: إن مختلف المفاهيم التي يتبع الواحد منها الآخر في الوعي ليست مفاهيم عرضية وإنما يتولد الواحد منها عن الآخر تولد الضرورة. والحقيقة أن مضامين الوعي هي مفاهيم تتداخل في ما بينها التداخل، وحركة توالدها ليست سيولة تفتقد إلى الانسجام، وإنما هي توجه منظم وصيرورة عضوية. وإن حركية هذه «المهايا» لهي ما يثبت حقاً علمية الفلسفة، ففيها يتولد الفكر (المنطق) والواقع (الطبيعة والروح) مثل تولد الزهرة عن البرعم. قال هيغل في كتاب **الفينومينولوجيا**: «إن حركة هذه المهايا الخالصة هي التي تتكون منها طبيعة العلم بوجه عام. وإنا إذا اعتبرنا هذه الحركة رباطاً لمحتوى بمحتوى فهي بالضرورة الانتشار الذي يستحيل به

(٥٠) Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *La Diérence entre les systèmes de Fichte et de Schelling*, traduit de l'allemand par Bernard Gilson, bibliothèque des textes philosophiques (Paris: Vrin, 1986), p. 192.

(٥١) المصدر نفسه، ص ١٩٢.

هذا المحتوى كلاً عضوياً. وبفضل هذه الحركة تمسي الطريقة المؤدية إلى إدراك المعرفة، تمسي هي نفسها صيرورة ضرورية مكتملة»[٥٢]. غير أن استعارة الزهرة والبرعم، أو البذرة والنبتة، للتعبير عن مفهوم «التولد» عند هيغل ـ وهي الاستعارة الخفيفة على لسانه ـ ينبغي ألا تحجب عنا أمراً أساسياً: وهو أن التولد في عالم النبات يقوم على مبدأ «التكرار»، في حين يقوم في عالم الروح على مبدأ «التطور» ـ وهذا ما نبه إليه هيغل نفسه.

ها نحن إذاً قد بينا أوجه الجدة في مشروع المثالية الألمانية. وقد تمثلت، عندنا، في أمور ثلاثة: الاستعاضة عن الذات الأمبريقية بذات النسق المطلقة؛ أي القول بأن العلم هو الذي يفكر فينا لا ذواتنا، والرقي بالفلسفة إلى مستوى العلم الحق، وبناء النسق الفلسفي الشامخ على أساس من فكر «الكلية» و«الضرورة» و«التولد». والحق أن هذا التجديد في دلالة المشروع الفلسفي نفسه كان يهدف، في نظرنا، إلى بيان أن التقليد الفلسفي، الممتد من ديكارت إلى كانط، قد بلغ تمامه ومنتهاه في المثالية الألمانية، وأنها بذلك ختمت على مرحلة تاريخية بختمها كما دمغت مرحلة فكرية بدمغتها. لهذا عادت المثالية الألمانية إلى ذلك التقليد الفلسفي تبحث له عن «معنى» وتؤرخ له وتفلسفه وتدعي أنها بلغت به مرامه: تحقيق «المطلق».

ثانياً: المثالية الألمانية والبحث عن معنى الوجود والتاريخ والفكر

١ ـ البحث عن معنى الوجود

يؤثر عن هايدغر الشاب قوله: إن بنية القول الفلسفي تكمن، إذا ما حقق أمرها، في مراوحة الفيلسوف المسير والمجيء بين المعنى والوجود؛ أي في سعيه الدائم المتكرر إلى إعطاء الوجود دلالة معينة ـ أنطولوجية كانت أو أخلاقية، تاريخية أو سياسية ـ لكن ما لم يشر إليه هايدغر هو طبيعة هذا المعنى الذي يحاول الفيلسوف أن يهبه للوجود: أهو معنى مباشر، أو بلغة العرب القدامى، «معنى من الوضع الأول» يستنبط بالمباشرة مما يشاهد من أحوال هذا الوجود المتغيرة، أم هو معنى غير مباشر يستخرج مما خفي منه ويتوسل المعنى الأول المباشر بساطاً إلى ما يريده؛ أو بلغة أجدادنا، «معنى من الوضع الثاني» أو «معنى المعنى»؟ فهنا إذاً مستويان من المعنى، الذي قد

(٥٢) جورج ويلهلم فردريك هيغل، **ظاهريات الروح**، ترجمة مصطفى صفوان، ص ٣٤.

يمنحه المرء الوجود، «مباشر» و«غير مباشر». والحق أننا إذا تأملنا الفلسفة المثالية الألمانية وجدناها طمحت إلى أن تسم الوجود بميسم «المعنى»، بالمعنى الثاني؛ أي أن تبحث عن «معنى معنى» هذا الوجود، أو لنقل: أن تبحث لمعنى هذا الوجود عن معنى. فهي لم تقف، كما حدث عند أغلب أهل النظر، عند ما جُلي بل بحثت عما خُفي. ومن ثمة خالفت مسار الحس المشترك والعلم معاً من حيث إنهما اكتفيا بالبحث للوجود عن معنى مباشر مشاهد، وهي رامت النظر في معنى المعنى.

إن شأن «الحس المشترك» أن يرفض النظر إلى العالم وأشيائه من حيث هي جواهر منعزلة لا ترابط بينها ولا تعالق، وإنما هو يميل إلى البحث لها عن تفسيرات إقناعية ـ تمثيلية أكانت أم سحرية أم أسطورية ـ فينظر إلى أشياء العالم نظرته إلى صلات وعلاقات لا نظرته إلى أجزاء وأقسام. ولا يعمل «العلم»، من هذه الجهة، إلا على السير بهذه الفكرة نحو مزيد فنية ودقة. لكنهما لا يذهبان إلى حد السؤال: لأي معنى وجدت هذه الصلات؟ أما «الفلسفة» المثالية الألمانية فقد نشدت تجاوز الحس المشترك والعلم معاً بأن بحثت لا عن معنى العالم المباشر، كما يقره الحس المشترك ويقول به العلم، وإنما عن معنى هذا المعنى نفسه وعن الغاية منه؛ أي عن معنى خفي لهذا المعنى الجلي المتداول بين الناس والعلماء. لنوضح هذا المسعى:

كشف فيشته وراء نظام أشياء الوجود الطبيعي العِلّي، كما يقول به الحس المشترك والعلم، عن نظام خفي دعاه: «نظام الأشياء الخلقي»[٥٣]. والمقصود بهذا النظام أن وراء الأشياء في ترتيبها (معناها الأول) يثوي «قانون خلقي» يوجهها، وأن خلف «نظام الوقائع» يوجد هناك «نظام القوانين»، وظهر «ما هو كائن» يختفي «ما يجب أن يكون». وعنده أن الواقعية الدوغمائية؛ أي واقعية الحس المشترك والعلم، تعتقد أن الأشياء؛ أي الموجودات المتعينة، موجودة هناك معطاة المعطى المباشر، وما علينا إلا أن ندركها على ما هي عليه (في معناها الأول الجلي)؛ بينما الحق يقتضي منا أن نمعن النظر فيها لنرى خلف هذه الأشياء «القانون» الذي وجدت من أجله؛ أي الغاية التي نهضت لها. وإذا كان الحس المشترك والعلم ينظران إلى الشيء أولاً فلا يريان فيه إلا الجسم الحسي المادي، أما ما يسمى «قانون» وجوده فلاحق له تابع، أو لنقل: إنه

(٥٣) فيشته نقلاً عن: Cassirer, *Les Systèmes post-kantiens*, p. 124.

مجرد فضلة لا عمدة؛ أي مفهوم خارجي ينضاف إلى وجود مكتف بذاته مكتمل بنفسه، فإن «مذهب العلم»، الذي قال به فيشته، يرى أن لا شيء يعطى على جهة المباشرة، كل شيء مفكر فيه على جهة القبلية: إنما «العمدة» القانون ـ معنى المعنى ـ والفضلة «الشيء» ـ المعنى. قال فيشته متحدثاً عن كشفه لهذا المعنى الخفي ـ معنى المعنى ـ وراء المعنى الجلي المتداول ـ المعنى المتعارف عليه: إن الفلسفة الحقة ليس من شأنها أن تضفي أي قيمة، كانت ما كانت، على الموجود العرضي الزائل [الشيء]، وإنما هي تنظر في قانونه وناموس وجوده. وإن عين الفيلسوف الحق لا يمكنها أن تنظر إلى الموجود العرضي القائم بذاته ولذاته، بل هو يمحى من أفق الفلسفة امحاء. إن القوانين وحدها تشكل عالم الفيلسوف، وإن الفلسفة لا تنظر في الموجود العرضي إلا بصفته منتوجاً مُوَسَّطاً نتج من تحقق قانونه الأساس أو ناموس وجوده(٥٤). معنى هذا، أن الفلسفة تبحث في الوجود فلا تقف عند الأمر العرضي، وإنما هي تنظر في الشأن الجوهري، وشأنها ألا تبالي بالشأن المباشر وإنما أن تتغيّا الأمر غير المباشر وغير العرضي.

لكن ما هو هذا «القانون» أو «الناموس» ـ معنى المعنى ـ الذي يثوي خلف تناسق الأشياء (المعنى)؟ وما «معنى المعنى» هذا؟ يعرفه فيشته فيقول: إن «القانون» بمعناه الأحق هو ما ينظم حرية الجماعة من البشر، ويساوي بينهم. وهو، من الجهة ذاتها، الواقع الحق والموجود في ذاته. هو ما يبدأ به العالم وسنخ كينونته وأصل جذوره. فإن عَنَّت لنا استعارة لغة المتكلمة قلنا: إنه ما من أجله وجد الشيء. فقبل أن توجد الأشياء ـ مثالياً ومنطقياً لا زمنياً ووقتياً ـ كان السؤال القبلي المطروح هو: لأجل ماذا توجد الأشياء؟ وكان الجواب: إن ما من أجله توجد الأشياء هو «القانون» أو هو «ناموس وجودها». بمعنى آخر: توجد الأشياء لتحقيق حرية الإنسان. قيل للإنسان: كن حراً ـ وهذا هو قانونه، وقيل للأشياء: كوني من أجل حرية الإنسان. وصيغة الأمر هذه، التي هي مستوحاة من القانون الخلقي الكانطي، هي الناموس أو القانون. فقد ترتب أن هناك الحس ـ المعنى ـ وهناك ما فوقه ـ القانون أو معنى المعنى. وقد تحصل أن المعنى الحق ـ أي القانون ـ وجد قبل وجود معنى الأشياء؛ أي قبل وجود ترابطاتها التي يعلق بها الحس المشترك وينظر فيها العلم. هكذا يسير المرء في

---

(٥٤) فيشته نقلاً عن: المصدر نفسه، ص ١٥٤.

فلسفة فيشته من المعنى ـ القانون ـ إلى الوجود ـ الأشياء الحسية ـ وما كان الأمر بالضد. والمعنى هنا ـ أو الفكرة ـ سابق على الشيء ـ أو المحسوس. ألا إن المعنى سابق على مَعْنِيه. ومن ثمة وسمت فلسفة فيشته بميسم «المثالية».

وفي اعتبار فيشته أن مظاهر الكون كلها ـ من الغبار الذي يتطايره الريح حتى الحروب التي تعيث في الأرض فساداً ـ تخضع لمبدأ يحتل من الحس منزلة الفوق ـ معنى المعنى ـ شأنه أن يحركها. فإن لم يكن كذلك فماذا تصير؟ تصير، بحسب عبارة فيشته، عدماً ومادة صماء. فالحق إذاً يقتضي منا القول: إن الأشياء لا توجد إلا ليسمها المفهوم [معنى المعنى] بميسمه[٥٥]. والمستفاد من هذا التصور ضرورة ألا نقف بنظرنا عند معنى الشيء الحسي المباشر، بل يلزم أن نتجاوز ذلك إلى ما وراءه؛ أي إلى معنى معناه أو إلى معناه الخلقي (قانونه أو ناموسه). فهذا المعنى ـ الذي هو «معنى من الوضع الثاني» ـ هو وحده الذي يمنح للمعنى الأول ـ الذي هو «معنى من الوضع الأول» ـ معناه. و«معنى المعنى» هنا إنما هو معنى خلقي من شأن كل مظاهر الكون، كائنة ما كانت، أن ترتد إليه. ولذلك نعت كاسيرر فلسفة فيشته بوسم «الواحدية الخلقية»[٥٦]. ثم إن هذا المعنى يتعلق عنده بعالم ما فوق الحس: فهو يقين خلقي يدل على وجود ارتباط ـ معنى معنى ـ آخر بين أفعالنا غير ذلك الذي يظهر لنا تجريبياً وزمنياً بين الأسباب والمسببات ـ معنى ـ على نحو ما يوهمنا به الحس المشترك والعلم. وليس هذا الرباط عنده إلا اسماً آخر لله: وراءه لا يوجد شيء آخر، لا يوجد إله آخر، لا يوجد جوهر آخر. قال فيشته: «النظام الخلقي الحي الفاعل؛ ذلك هو الإله نفسه. فلا حاجة بنا بعد هذا إلى إله آخر ولا يمكننا أن نقول بإله سواه»[٥٧] ـ ذلك هو سر اتهام معاصريه له بالإلحاد، وما ألحد الرجل وإنما هو جعل إلهه خلقه.

والمترتب عن هذا التصور أيضاً أن العالم الحسي ـ «عالم المعنى» كما يقيمه العلم والحس المشترك ـ مجرد مطية ووصلة لدرك العالم العقلي المختفي وراءه ـ «عالم معنى المعنى» كما يقيمه الفيلسوف. فالعالم العقلي أول، والعالم الحسي ثانٍ. وفي عالمنا هذا يقبع الأول وراء الثاني وينحجب.

---

(٥٥) فيشته نقلاً عن: المصدر نفسه، ص ١٦٢.

(٥٦) Cassirer, Ibid., p. 152.

(٥٧) ذكر في: هاينه، **تاريخ الدين والفلسفة في ألمانيا**، ص ١٢٩.

وعلينا كشف انحجابه. قال فيشته: «ليس عالمنا سوى أداة واجبنا وقد اكتست حلة حسية. هذه حقيقة كل أمر واقعي في الأشياء. وهذه هي المادة الحقيقية لكل ظاهرة». فهنا إذاً في عالمنا ننتقل، إن نحن شئنا استخدام تعابير هايدغر، من المعنى إلى الوجود. لكن بما أن المعنى حق والوجود باطل، فإنه يلزمنا أن نسلك الطريق المعاكسة؛ أي أن نرقى من الوجود إلى المعنى. وإن هذه الطريقة في النظر لتظهر لنا حياتنا، إذا ما هي قورنت بحياة الإله، محدودة في كل لحظات وجودها، وإن عليها أن تسعى دوماً إلى كسر حدود الوجود؛ وبالتالي إلى الرقي إلى عالم المعاني الحق. هكذا يظهر أنه عند المثالية: عالمها يبدأ فقط متى انتهى عالم الواقع، فبالنسبة إليها ما هو موجود حقاً ليس هو الواقع وإنما هو ما يعلوه؛ أي ما فوق الواقع من حيث إنه مبدأ لكل واقع[٥٨]. فالواقع الحسي إذاً ـ الطبيعة ـ لا قيمة له، ولئن كانت له من قيمة ففيما علاه وتلاه. إنه أشبه بالعدم بل هو العدم ذاته.

إن فكرة «عرضية»، إن لم نقل «عدمية»، عالم الإنسان ـ أي الطبيعة ـ هي التي أثارت حفيظة شلنغ لدرجة أنه اعتبرها، في **محاضرات شتوتغارت** (١٨١٠)، ضربة موجعة وجّهت إلى الطبيعة، وطعنة غادرة أوقعت بها؛ ضربة جعلت منها لا شيء، وطعنة أحالتها إلى العدم المحْض. والحال، عنده، أن لا مجال للاستغناء عن الطبيعة بما فوق الطبيعة. فحتى فيشته نفسه، وإن نفى الطبيعة، ظل مع ذلك في سريرته وطويته يحتاج إليها لتسند مذهبه الأخلاقي وتكسبه معنى. ولئن هو حق أن فيشته جعل من الطبيعة مجرد «موضوع» لاحتضان النشاط الأخلاقي؛ أي لاحتضان نشاط «الأنا» الحرة التي شأنها أن تهزم الطبيعة ـ اللاأنا ـ وتتعالى عليها لتحقق حريتها وفق القانون القائل: كن حراً وكونياً من أجل إثبات الإنسان حريته، فإنه لا يحق من هذه الجهة ذاتها أن ننكر أن الطبيعة موجودة قائمة من حيث هي حد للأمر الخلقي؛ أي موجودة من حيث هي ضرورة، وأنه بهدم هذه الضرورة وتقويض هذا الحد تصبح الإرادة الخلقية مفتقدة إلى موضوعها؛ ومن ثمة لما من أجله قامت؛ أي لمعناها، ما دام معناها إنما هو بالذات مواجهة ما تدعي تجاوزه؛ يعني الطبيعة. لقد احتاج داعية الخلق إلى الطبيعة حتى يدوس عليها بالأقدام، ويخلص بفضلها إلى أولوية الفعل الخلقي. فهي إذاً فضلة لا عمدة، وفرع لا

---

(٥٨) فيشته نقلاً عن: Cassirer, Ibid., p. 162.

أصل. والحق أن ما كان يعدمه فيشته هو حدس الطبيعة حدساً عقلياً من حيث هي كائن عضوي حي؛ أي بوسمها ذاتاً. ما كان يعدمه هو التأفف عن النظر إلى الطبيعة كما لو كانت كائناً ميتاً لا حياة فيه ولا اختلاف ولا صيرورة؛ أي كلاً هامداً خامداً وجملة منتهية فاسدة. ولهذا قال شلنغ: «يبدو لي أن فيشته إنما عدم النظر إلى الطبيعة من حيث هي بينونة. فالطبيعة عنده تختزل في مفهوم مجرد حدي فارغ. وهي لا تحضر إلا بوصفها معارضة للأنا وممانعة»[٥٩]. وبناء على ملاحظة هذا العيب في النظر الذي اعتور فلسفة فيشته قام شلنغ يعيد الاعتبار إلى الطبيعة؛ أي يعضد وجهة نظر الحس المشترك والعلم التي طوح بها فيشته بعيداً ورمى بها إلى هوة سحيقة، والتي تحدس الطبيعة من حيث هي نظام جوهري متحقق. لكن هذا لا يعني أنه قبل المعنى الذي أعطاه الحس المشترك والعلم الطبيعي للطبيعة، بل إنه بحث عن معنى المعنى أو المعنى من الوضع الثاني.

وعند شلنغ أن من الحق ألا ننظر إلى الطبيعة من منظور الحس المشترك والعلم؛ أي بوفق مفاهيمنا المعتادة، حيث يتم النظر إلى منتوجات الطبيعة باعتبار «الجنس» و«النوع» و«الفصل». فهذه، عنده، طريقة معيبة في النظر تجزّئ الطبيعة إلى عناصر شيئية لا تربط بينها روابط داخلية متينة (معنى المعنى) وإنما تنتظمها ترابطات خارجية محضة (المعنى). وهذا التوجه في الاعتبار إنما شأنه أن يجعل الأشياء منقسمة ثابتة (معنى الحس المشترك والعلم) أمرها أن تخفي وراءها انسياب الأشياء وفورانها المستمر (معنى المعنى). وهو الفوران والتطور الذي يظل محجوباً عن الأنظار بفعل تدخل آليات فهمنا الأمبريقية وعادتنا المعيبة في تقسيم الأشياء قسمة جامدة. فإذاً، علينا أن نبحث عن معنى آخر لظواهر الطبيعة غير المعنى المتحصل لنا بالنظر المشترك أو العلم المجرب.

ومعنى المعنى هذا يجده شلنغ في النظر إلى منتجات الطبيعة، والنظر التأملي الحق إلى الطبيعة، لا من حيث هي منتوج للأنا، على نحو جهة اعتبار فيشته لها، وإنما بوصفها «قوة منتِجة حرة». قال شلنغ مخاطباً أصحاب النظر المشترك إلى الطبيعة وأولياء العلم المجرب: «إن الفرضيات الميكانيكية والذرية التي كانت تهيمن في مجال الفيزياء لم تكن تنظر إلى الظواهر

---

(٥٩) Schelling, *Essais*, p. 431.

الطبيعية إلا نظرة الشخص الفضولي المتفرج على الألعاب السحرية الباحث عن حيلها. وإنكم ـ معشر العلماء ـ لتبينون عن أريحية في التفسير لما تقنعوننا بأنه خلف الأجسام الطبيعية توجد الجسيمات والأشكال الفائقة والمواد الدقيقة. . . لكن ما لا تستطيعون أبداً أن تخبرونا به هو: ما الهدف الذي لأجله خلقت الطبيعة كل هذه الأجهزة والاستعدادات، ولماذا هي تلجأ إلى هذه الحيل والطرق الملتوية الملتفة؟»[٦٠] فهنا إذاً أمر مشاهد في الطبيعة؛ أي معنى جلي أول ـ ذرات وحركات وأشكال ومواد دقيقة وحيل وألاعيب وعجائب وتفانين ـ وهنا أمر خفي ـ أمر غاية هذه الطبيعة ومعنى معناها المكشوف ـ أي «إنتاجية» الطبيعة و«إبداعيتها» التي تتجاوز مجرد النظر الحسي التجريبي وتبحث في ما وراء الظواهر. ومن ثمة فإن الفلسفة الحقة رؤية لا تنظر إلى الشيء في معطاه وإنما هي تنفذ إلى أصله. ومعنى أن نتفلسف حول الطبيعة إنما هو أن «نُثْمِرَهَا»؛ بمعنى أن نجرد الطبيعة من الآلية الميتة التي وجدت نفسها محصورة فيها بفعل النظر المشترك والعلم المبتسر؛ أي أن نحييها. وأداة هذا النحو الجديد من الاعتبار هي «الحدس العقلي». وهو قوة شأنها أن ترى الروح خلف الطبيعة، ونظرة تولدية أمرها أن تنظر إلى الطبيعة من حيث هي صيرورة. وجملة القول في هذا الباب، إن العلم والحس المشترك أداتان لوصف الشأن الثابت الدائم ومقارنة بعضه ببعض. وهما لا يدركان الطبيعة إلا بعزل عناصرها وفصلها في أنواع ثابتة جامدة. والحق أن الموضوعات الثابتة الجامدة لا تظهر، في نظر الفلسفة الطبيعية، إلا بما هي واجهة يختفي وراءها السيل المستمر لما يحدث في الطبيعة. هذا السيل الذي شأنه وحده أن يشكل الحقيقة الحقة[٦١]. وهنا يستعير شلنغ تعابير سبينوزا لوصف المعنى الخفي (معنى المعنى) الذي أثبتته فلسفة الطبيعة والموجود خلف المعنى الجلي (المعنى) الذي أثبته علم الطبيعة، فيميز بين «الطبيعة المطبوعة»؛ أي تلك المنفعلة الأشبه ما تكون بالميتة ـ وهي التي يقول بها علم الطبيعة ـ و«الطبيعة الطابعة»؛ أي الطبيعة من حيث هي الفاعلة ـ وهي التي تقول بها فلسفة الطبيعة.

وهذه الإنتاجية أو القوة المنتجة المولدة إنما تشهد على حضور الروح في الطبيعة، وذلك من حيث إن الروح هي معنى المعنى على التحقيق. قال

---

(٦٠) المصدر نفسه، ص ٤٦٠.

(٦١) شلنغ نقلاً عن: Cassirer, Ibid., p. 193.

خيميائي الطبيعة: «الطبيعة عقل منظور، والعقل طبيعة مختفية»، واستأنف المقال فأضاف: «إن ما نسميه الطبيعة قصيدة مكتوبة بلغة رائعة بديعة لكنها سرية هيروغليفية مستغلقة»، غير أنه بمكنتنا كشف لغزها إذا ما نحن اكتشفنا فيها «أوديسة الروح»(٦٢). ذلك أن الطبيعة في ذاتها، أو الطبيعة الخالدة، هي الروح وقد تجسدت في شيء موضوعي وتمثلت، بل هي الماهية الإلهية وقد اكتست حُلة معينة، لكنها حلة سرعان ما تذوب في الماهية.

لكن هيغل ما كان ليرضى بهذا الاعتبار للطبيعة المبالغ فيه والذي بلغت به فورته الرومانسية إلى حد تأليهها. فعنده لا يلزم بأي حال من الأحوال تأليه الطبيعة في وجودها المحدد بما هي طبيعة، ولا يلزم إطلاقاً الإقرار بأن الشمس والقمر والحيوانات والنباتات آيات من آيات الله العظمى، والاستشهاد بها على بدعية خلقه بدلاً من الاحتكام إلى آياته الأخرى التي هي أفعال الإنسان وأحداثه(٦٣). فأحط أفعال الإنسان، عنده، أرقى من أعقد دورات الأجرام. ذلك لأنه، كما قال هيغل أيام شبابه وما فتئ يردده طيلة حياته، من شأن الروح أن تكون أرقى من الطبيعة(٦٤). وليس معنى هذا أن الطبيعة ليست، من حيث هي مخلوق إلهي، ذات مسوح إلهية. فهي، من حيث هي نسق ونظيمة، تنعكس فيها الفكرة الإلهية. لكن الطبيعة ليست إلا الفكرة خارجة عن ذاتها لا الفكرة من أجل ذاتها. فالطبيعة، لذلك، لا توجد في صلة مباشرة بالله، لأنها لا تعلم ذاتها ومن ثمة لا تعلم الله: من شأن الطبيعة أن تجهل كل شيء عن الروح. ولذلك جاز وصفها بأنها جاهلة(٦٥). أين نحن هنا من رومانسية شلنغ القائلة: إن الطبيعة قصيدة شعرية؟ الحق أننا نكاد لا نعثر في تاريخ الفكر الغربي الحديث على من كان قاسياً على الطبيعة كل هذه القسوة قدر هيغل، وقدر أحد الأدباء الفرنسيين الذين يكنّى عنهم باسم الأدباء الملعونين؛ عنينا به الماركيزَ دو ساد (١٧٤٠ ـ ١٨١٤). **الأول** همشها في فلسفته وما خصها إلا بوريقات لا

---

(٦٢) Schelling, *Essais*, p. 175.

(٦٣) Hegel, *Encyclopédie des sciences philosophiques*, tome 2, paras. 247-248.

والطرح وارد في: Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Morceaux Choisis*, idees, 2 tomes (Paris: Gallimard, 1969), tome 2, pp. 72 sq.

(٦٤) انظر: Hegel, *Le Droit naturel*, p. 138.

(٦٥) Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Leçons sur la philosophie de la religion*, traduit de l'allemand par J. Gibelin, bibliothèque des textes philosophiques (Paris: Vrin, 1975), 3ème partie, I - *La Religion absolue*, pp. 97-98.

تصل الحد الضئيل من الشيء الكثير الذي كتبه، **والثاني** دعا بكل بساطة إلى التخلص منها بتحطيمها هي العجوز الشمطاء!

والسبب في ذلك التهميش أن الطبيعة لا تشهد، كما أدعى شلنغ، على التطور، وإنما هي تحكي التكرار. وما حركتها بحركة تقدم، وإنما هي حركة دوران: البذرة فالنبتة فالعود على بدء، هكذا دواليك للخريف دوماً الربيع نفسه ليهزمه. وخصوصية الطبيعة إنما تكمن في الموضوع، وفي السلب والحد، لا في الذات والإيجاب والحرية. ولذلك قال القدماء عن المادة إنها اللا ـ وجود. ثم إنها مجال التناقض الذي لا يحل بين الضرورة العمياء والصدفة العشواء. وما زال هيغل يصف الطبيعة بهذه الأوصاف حتى نعتها بالعجز والتناقض، وقال عنها: إنها مجال «سقوط الفكرة»، بل إنها «جثة الفكرة» و«مقبرة الروح»، وأن الكون الذي تحكمه الطبيعة إنما هو مملكة الموت ونعش الإله. وحده الإنسان من شأنه أن يحيي الكون وتتحقق به حياة الله. فهو عنده، أساساً، روح؛ أي وجود من أجل ذاته؛ بمعنى أن الإنسان كائن حر شأنه أن يعارض الأمر الطبيعي، وأن يتجاوز الكائن المنغمس في الطبيعة.

وفي غمزة من الغمزات التي خص بها شلنغ قال هيغل: امتدح بعضاً ما سمّاه بغنى المخلوقات الطبيعية اللامتناهي وبتنوع أشكالها التنوع الكبير، كما امتدح ـ بما يجانب العقل ـ تضمنها لمبدأ «الصدفة»، واعتبر ذلك كله أعلى مراتب حرية الطبيعة الشاهدة على طابعها الإلهي أو على الأقل على الحضور الإلهي فيها. أبطل من قال هذا: الحق أن هذا الاعتبار وذلك الامتداح إنما هما صادران عن أحط أشكال التمثل ـ التمثل الحسي ـ التي تنظر إلى الصدفة والاعتباط وامتناع النظام على أنها مظاهر الحرية والعقلانية. والحال أن المظاهر التي تشهد على عجز الطبيعة تشكل حدوداً أمام الفلسفة الحقة. وإنه لمن أسوأ أشكال عدم اللياقة أن نطلب من المفهوم تصور مثل هذه الأمور العرضية أو توليدها واستنباطها بحسب ما سمعناهم يقولون[٦٦]. شأن الطبيعة إذاً أنها مملكة انعدام الحرية؛ أي أنها مملكة الضرورة والصدفة بحيث تشهد في كل موقع منها عن «الإله المفقود»، فلا يخلق بها إذاً أن تشكل مملكة المعنى.

بهذا ننتقل، مع هيغل، من مملكة الطبيعة إلى مملكة الروح. ومملكة

---

(٦٦) Hegel, *Morceaux Choisis*, p. 77.

الروح هذه تتضمن كل ما أنتجه الإنسان وينتجه؛ وذلك من حيث هو الكائن الذي من شأنه أن يحقق مملكة الله. وبه تنتقل مملكة المعنى من الأنا المتعالية وقانونها الخلقي (فيشته) إلى الذات الحرة في مملكة الطبيعة (شلنغ). أما هيغل فيستعيد بقية الواقع؛ نقصد الواقع الاجتماعي والثقافي ـ من حق وسياسة ودين ـ أي، أساساً، التاريخ من حيث هو مملكة الحرية. كل ذلك يسميه هيغل «الروح»؛ أي «الوعي الذي حصل له أن جرب تاريخ العالم وخبره»[٦٧]. وهذا الوعي يبدأ أول ما يبدأ، تبعاً لعام المثالية الألمانية، بنقد اعتبار الحس المشترك والعلم ـ الذي يسمى هنا «فهماً» ـ للعالم وتمثلهما للواقع.

أما الحس المشترك فهو يدعي التشبث بالواقع والاقتصار عليه، وذلك تلقاء التأمل المجرد والميتافيزيقي. إلا أن هيغل يرى في هذا الادعاء محض افتراء. ها هو الحس المشترك يتحدث مثلاً عن صفة «الاحمرار» أو «الأحمر». وما «الأحمر» هذا إن لم يكن محض تجريد؟ ما كان من شأن «الأحمر» أن يوجد من حيث هو شيء مستقل بذاته مثلما يدعي التمثل العامي. ونحن لا نرى مثلاً إلا الوردة الحمراء ـ وهي وردة مشخصة ـ تشكل وحدة من الأوراق والشكل واللون والرائحة. وهي شيء حي ينمو ويتطور. وكل ما نفصله عنها محض «تجريد». وإذا ما نحن مزقناها فقدت وحدتها من حيث هي «ذات»؛ أي من حيث هي «فكرة واحدة» أو «جملة عضوية». فالمعنى الذي يتحدث عنه الوعي المشترك هنا ـ وهو «الاحمرار» ـ يخفي معنى آخر أعمق؛ أي معنى المعنى المشخص؛ نعني «فكرة الوردة» من حيث هي «وحدة كلية». ثم إن الفلكي لو هو اقتصر على ما ينتجه الحس المشترك من مجرد الرأي لبقي يسلم بأن الشمس والكواكب والنجوم كلها تدور حول الأرض ولا تتعدى صغير الحجم. لكنه لا يعبأ بالواقع كما تراه عين الحس المشترك وإلا اختلفت حساباته الفلكية، مثلما لا يعبأ الملاح بالرأي الذي يثبت أن المركبة مستقرة والضفة جارية، إذ لو هو عبأ بذلك لأوقف أعمال الجدافين وأنزل الشراع[٦٨]، فهنا واقع العلم يكذب واقع الرأي.

لكن العلم ما يفتأ يشهر سلاح «الواقع» في وجه الفيلسوف، فيرد هذا

---

(٦٧) Franz Rosenzweig, *Hegel et l'Etat*, traduit de l'allemand par Paul Laurent Assoun, philosophie d'aujourd'hui (Paris: Presses universitaires de France (PUF), 1991). p. 203.

(٦٨) Hegel, *Le Droit naturel*. p. 167.

بأن العلم لا يقف عند الواقع الخالص ولا التجربة المحضة، بل هو يلجأ إلى المقارنة والاستنتاج والاستنباط ـ وهذه كلها عمليات تقتضي قدراً من التجريد. مع سابق العلم أن العلم يدعي بعده عن روح التجريد وعن الأمور المجردة. ثم إن عادة العلم في الوقوف عند التحديدات الأحادية الجانب المفردة الجهة إنما شأنها أن توقعه في التناقض. هذا مثال القوة الجاذبة والقوة الدافعة: إن العقل ـ المميز ـ لا ينظر إلى القوة الجدلية التفاعلية الحادثة بين الجذب والدفع؛ أي التوازن، إلا من جانب واحد هو جانب الجذب، بينما هو ينسى أن الجسم لا يحقق توازنه إلا إذا كانت هناك قوة دافعة مضادة.

وحاصل النظر، أنه سواء أأخذنا تصور الحس المشترك للوجود أم تصور العلم، فالظاهر أنه ما ثمة «الواقع» وإنما ثمة «الفكرة» وراء الواقع. والفكرة هي هي دائماً واحدة أينما حلت. فهي ضرورة كونية. أما الواقع فلا يمكنه إلا أن يعكس الفكرة[٦٩]. فهنا الفكرة أولاً؛ أي المفهوم، ثم هي تتحدد بعد ذلك؛ أي تصبح واقعاً: ذلك هو سر «مثالية» هيغل. فشأنها أنها تتخذ الخطوات المعاكسة للعلم: لئن كان العلم يبدأ بالأمر الجزئي والفردي ليبلغ الشأن الكلي والعام؛ فإنها لا تسلك المسلك نفسه؛ إذ عندها على الشأن العام أن يقرر أن يتحدد ويتخصص، وعلى المفهوم أنْ ينقسم ويجرد من نفسه تحديداً أصيلاً. وبتولد هذا التحديد الشخصي يوضع وجود الشيء وتتحدد صلته بشيء آخر غيره. هكذا تسبق فكرة الشيء الشيء. والفكرة لا تتصور هنا على أنها شيء مجرد ثابت جامد؛ فهي لا توجد أبداً في سكون دائم، وإنما هي تحيا في حركة وجلبة. إنها، أساساً، نشاط وفعل. والنشاط توسط أو وساطة. وما من أمر توسطته الوساطة إلا وهو أمر عقلي. ومعنى هذا، أن لا شيء موجوداً بالفعل [أمر واقعي] سوى الفكرة[٧٠]، وأن ما هو موجود هو العقل[٧١]، وأن المفهوم الحقيقي هو الذي له وحده الواقعية والتحقق.

وليس للمرء أن يعتبر هذا المعنى معنى ميتافيزيقياً. فلقد عودنا الحس المشترك والعلم على التعاون في ما بينهما لطرد الميتافيزيقا من مجال

---

(٦٩) المصدر نفسه، ص ١٦٥.

(٧٠) جورج ويلهلم فردريك هيغل، **أصول فلسفة الحق**، ترجمة إمام عبد الفتاح إمام (بيروت: دار التنوير، [د. ت.])، ص ٨٦.

(٧١) المصدر نفسه، ص ٨٨.

الوجود. والحال أن الحس المشترك والعلم تعاضدا للدفع بخالص الميتافيزيقا القديمة إلى شفا الانهيار.

ولقد نتج من ذلك ظهور «شبح شعب مثقف يحيا بلا ميتافيزيقا»؛ شعب إن كان لنا أن نشبهه لشبهناه بمعبد زين بكل أشكال الزينة والأبهة وعدم الشيء الأساسي: نعني المحراب! والحق أنه إذا كان أمراً غريباً حقاً أن يكتشف شعب ما في يوم من الأيام أن عِلم قانونه التشريعي وقناعاته وعاداته وفضائله الخلقية أصبحت غير صالحة للاستعمال، فما أحوجنا للاستغراب من أن يفقد شعب ما ميتافيزيقاه، وأن يكتشف أن الروح التي تهتم بكنهه وهويته لم تعد موجودة في الواقع! وإذا تبيّنا هذا الحال ظهر أنه ليس لنا أن نستغرب لهذا الأمر، بل يلزم أن نستغرب من هذا الاستغراب نفسه! وهو الاستغراب الذي ينسى أننا نعثر في العلم الفلسفي على رؤى مغايرة لتلك التي دأبنا على العثور عليها في «الوعي المعتاد» وفي ما نسميه «الحس المشترك»[(٧٢)].

إن الناس يسلمون، عموماً، على أن هنا في الطبيعة عقلاً يسكن؛ أي معقولية أو علة عاقلة كامنة بداخل الطبيعة. وهذا أمر معقول. لكن ما لا يفهمه هيغل هو أن يرفض الناس التسليم للعالم الخلقي الموضوعي (الأسرة، المجتمع المدني، الدولة، التاريخ. .) بمثل هذه المعقولية؛ وذلك على الرغم من أن سلطة القوانين الأخلاقية أعلى من ذلك بما لا نهاية له؛ لأن أشياء الطبيعة لا تبدي صفتها العقلية إلا بطريقة خارجية ومعزولة، وهي من شأنها أن تخفي هذه الصفة تحت مظهر الجواز[(٧٣)]؛ أما القوانين الاجتماعية والثقافية فهي بادية المعقولية، ومن شأن العقل أن يجد أنه في بيته وسط هذه المؤسسات. والأغرب من هذا، أن يفترض في العالم الروحي، عكس ما يفترض في العالم الطبيعي، أنه يقع تحت رحمة الصدف والهوى، وأن الله قد تخلى عنه! ونتيجة ذلك هي القول: إنه إذا كان العالم الأخلاقي بغير إله فسوف تقع الحقيقة خارجه. والحق أننا، كما يقول هيغل، نكون في العالم بحسب النظرة التي ننظر بها إليه: إن هي كانت عقلية كنا عقلانيين، وإن هي كانت لاعقلانية كنا لا عقلانيين.

---

(٧٢) Hegel, *Encyclopédie des sciences philosophiques, tome 1: La Science de la logique*, p. 3.

(٧٣) هيغل، **أصول فلسفة الحق**، ص ١٩٦.

هنا ضرورة نظر عقلي في الواقع الماضي ـ أي التاريخ ـ وفي الواقع الحاضر؛ أي الواقع على جهة التخصيص. ففي ما يخص الجانب الأول نقول: إنه كما واجه شلنغ علماء الطبيعة في شأن معنى المعنى واجه هيغل المؤرخين. فهذا المؤرخ العادي يعيب على المؤرخ الفيلسوف أنه ينظر إلى التاريخ بفكرة مسبقة هي معقولية الواقعة التاريخية، ويدّعي أنه هو يواجه التاريخ بلا فكرة مسبقة. والحق أنه إذا تأملنا الكتابات التاريخية الأشد إيغالاً في الوضعية المعادية للتأمل الفلسفي والرؤية العقلانية، وجدنا أنه حتى المؤرخ العادي المحايد الذي يؤمن ويجهر بأنه يقف موقف المتلقي البحت ويستسلم للمعطيات المقدمة إليه الاستسلام كله، ليس سلبياً على الإطلاق في ما يتعلق بممارسته لقدراته الفكرية: فهو يأتي بمقولاته معه، ويرى الظواهر الماثلة أمام رؤيته العقلية من خلال هذه الوسائط وحدها[٧٤]. فإن نحن تبينا ذلك تبيّنا معه ضرورة النظر العقلي في التاريخ.

والحق أن الفكرة الوحيدة التي تجلبها الفلسفة معها وهي تتأمل التاريخ هي الفكرة البسيطة عن «العقل» التي تقول: إن العقل يسيطر على العالم، وإن تاريخ العالم، بالتالي، يتمثل أمامنا بوصفه مساراً عقلياً[٧٥]. إلا أن التاريخ يحفظ لنا لوحة ضخمة من الأحداث والأفعال والوقائع، ويعرض حياة مختلف الشعوب والأمم الأوائل. وهي لوحة تبدو لنا في ظاهرها أشبه بالعمل الباروكي المبرقش حيث التنوع والحركية والحرية، إن لم نقل الاحتمال والعرضية والاعتباطية. فكيف لنا أن نتبين العقل في اللاـ نظام؟ إن أول نظرة في تاريخ البشر، من حيث هو جماع أفعال الناس التي تستحق الذكر، تقنعنا فعلاً بأن أفعال البشر صادرة عن حاجاتهم وأهوائهم وطبائعهم ومواهبهم. وإذا حق أن بعضاً اتبع أهدافاً مجردة مثل حب الخير أو الأريحية أو الوطنية النبيلة. . فإن أمثال هذه الفضائل تكاد لا تكون لها أهمية إذا ما هي قورنت بالعالم وما يحدث فيه. يضاف إلى ذلك أن ذوي هذه الفضائل قلة قليلة، ونحن ننشد الكثرة السائدة. فتاريخ العالم مليء، على التحقيق، بالأنانيات والغايات الفردية والمصالح الخاصة. والحق أننا حين نرقب هذا المشهد المليء بالأهواء ونتأمل

---

(٧٤) جورج ويلهلم فردريك هيغل، **محاضرات في فلسفة التاريخ**، ترجمة وتقديم وتحقيق إمام عبد الفتاح إمام، المكتبة الهيغلية، ٤ ج، ط ٢ (بيروت: دار التنوير للطباعة والنشر، ١٩٨١)، ج ١: **العقل في التاريخ**، ص ٧٥.

(٧٥) المصدر نفسه، ص ٧٣.

في نتائج عنفها والجنون الذي لا يرتبط بها فحسب بل حتى يرتبط بالمقاصد الطيبة والغايات السلمية، وحين نرى الشر والرذيلة والدمار الذي حاق بأعظم الممالك التي خلقها العقل البشري وأكثرها ازدهاراً، فإنه لا يسعنا إلا أن نشعر بالحزن العميق لوصمة الفساد الشامل. وحين نتأمل هذا المشهد يصيبنا عذاب عقلي لا مهرب منه ولا دفاع ضده إلا بالاعتقاد بأن ما حدث لم يكن من الممكن أن يكون خلاف ذلك. إنه القدر الذي لا يمكن أن يرده أي تدخل، وفي النهاية نفر بأنفسنا من هذا الضيق الذي لا يحتمل، والذي تهددنا به الأفكار المؤلمة، منسحبين إلى بيئة حياتنا الفردية التي نجدها أكثر إرضاء ـ أعني إلى الحاضر الذي شكلته غاياتنا ومصالحنا الخاصة؛ أي أننا، بالاختصار، نرتد إلى الأنانية التي تستقر على الشاطئ الهادئ، ومن هنا نستمتع في أمان بالمشهد البعيد «للحطام المندفع باضطراب»[(٧٦)].

هنا نظرة تراجيدية للتاريخ ترى فيه تحقق قدر أعمى؛ وهو ما يرفضه هيغل الذي كثيراً ما اتهم بالقول القدري. فهو يرد بأنه ليس التاريخ الكوني محكمة القوة البسيطة؛ أي الضرورة المجردة وغير المعقولة لقدر أعمى[(٧٧)]. وحتى إن هو قبل بالتمثل الديني الذي يجعل التاريخ تابعاً لخطة العناية الإلهية خاضعاً لها ـ أَوَليس هو الذي يقول: إن الإضاءة الوحيدة التي يمكن أن تصالح الروح بالتاريخ الكوني والواقع هي الاعتقاد الجازم في أن ما حدث في العالم ويحدث فيه كل يوم، لا يتم بعون الله ومدده فحسب، بل إنه عمله؟[(٧٨)] ـ فإنه لا يجعل هذه الخطة قدراً أعمى لا يمكن معرفته أو تعقله، بل يجعل منه أمراً قابلاً للكشف والفهم والتبليغ. وإن النظرة القدرية لتنتهي إلى النزعة الذاتية الأنانية التي تركن إلى الذات وتعتبر المجتمع أمراً غير مفهوم، وتعتبر تاريخه شأناً غير معقول. والحق أن هيغل يعادي هذه النزعة. فهو يرى أنه عندما تشعر طبيعة الإنسان بالانزعاج وتضطر إلى الارتماء في أحضان النزعة الفردية، فإنها تصاب بالدوار وتجهد نفسها للانفصال عن الغير وتعاند في ذلك حتى مبلغ الجنون. ذلك أن الجنون ليس شيئاً آخر سوى

---

(٧٦) المصدر نفسه، ص ٨٥.

(٧٧) انـظـر: Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Principes de la philosophie du droit*, traduit de l'allemand par André Kaan, idées (Paris: Gallimard, 1966), p. 365, et

الترجمة العربية: جورج ويلهلم فردريك هيغل، **أصول فلسفة الحق**، ترجمة تيسير شيخ الأرض (دمشق: وزارة الثقافة، ١٩٨٤)، ص ٣٦٣.

(٧٨) Hegel, *Leçons sur la philosophie de la religion*, 3ème partie, 1 - *La Religion absolue*, p. 346.

الانفصال التام للفرد عن جنسه(٧٩). إلا أنه حتى إذا ما نحن نظرنا إلى التاريخ على أنه «المذبح الذي تضحّى عليه سعادة الشعوب وحكمة الدول وفضائل الأفراد؛ أي حتى إن نحن اعتبرنا أن تاريخ العالم ليس مسرحاً للسعادة، وقلنا إثر ذلك إن فترات السعادة في التاريخ هي صفحات بيضاء فارغة لأنها فترات انسجام؛ أي فترات يتعطل فيها التضاد موقتاً»(٨٠)؛ وإثرها رفضنا أن نستلذ ونستمتع بوصف سعادة الشعوب ولحظات ازدهارها وجمالية وعظمة أفرادها وأهمية مصيرهم في السراء والضراء(٨١)؛ فإن هناك سؤالاً يطرح نفسه بإلحاح هو: ما هو المبدأ، وما هي الغاية النهائية التي تقدم من أجلها هذه التضحيات الهائلة؟ أو لنقل بلغتنا: ما هو المعنى الخفي (معنى المعنى) الذي يثوي وراء المعنى الجلي؛ أي المعنى الذي يكشفه المؤرخ العادي ويبين عنه؟ وبمعنى آخر: هذا الإسكندر المقدوني يفسر المؤرخ العادي عظمة دولته برغبته الجنونية في الغزو، وهذا يوليوس قيصر تُفسّر إنجازاته العظيمة بنزعته اللاأخلاقية الدنيئة (مكر، رياء...)! والنتيجة التي تظهر في النهاية، إذا ما دفعنا بهذا المنطق إلى غاياته القصية، أن المؤرخين في النهاية هم الأفضل لأنهم لا توجد عندهم رغبة في الشهرة والمجد والغزو.

والحق أن لا أحد يبدو بطلاً في نظر خادمه الخصوصي، كما قال نابليون؛ وذلك لا لأن الأول ليس سيداً، بل لأن الثاني خادم. فهو يخلع لسيده حذاءه ويعينه في الذهاب إلى فراشه ويعرف شرابه المفضل.. فإذاً، شخص هذا شأنه وهذه معايبه الآدمية ما عاد بطلاً في نظره!(٨٢) إنما الحق يقال إن هذا الإسكندر أنجز إحدى أعظم منجزات التاريخ؛ إذ أيد الروح الجميلة المتحررة (الأوروبية) ضد الروح الجوهرية المتحجرة الشرقية (الفرس). وهذا قيصر، إن سعى إلى سحق خصومه ومحقهم والانفراد بالحكم والاستفراد بالسلطة، فإنه حقق للروح الرومانية المجد؛ أي حقق مطلب عقل زمانه. على الرغم من أن هذه الشخصيات العظيمة قد تدوس تحت أقدامها

(٧٩) Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *La Constitution de l'Allemagne*, traduit de l'allemand par Michel Jacob (Paris: Champs libres, 1974), p. 167.

(٨٠) هيغل، **محاضرات في فلسفة التاريخ**، ج ١: **العقل في التاريخ**، ص ٩٠.

(٨١) Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Leçons sur la philosophie de l'histoire*, traduit de l'allemand par J. Gibelin, bibliothèque des textes philosophiques (Paris: Vrin, 1979), p. 346.

(٨٢) Hegel, *Principes de la philosophie du droit*, pp. 157-158.

الكثير من الأزهار البريئة، وتسحق كثيراً من الأشياء التي تقف في طريقها[٨٣]، بل إنها قد تنتهي إلى ما انتهت إليه النفس المشرقة الجميلة: الموت كآبة أو انتحاراً أو انطفاءً وذوياً. ألم ينته أبطال التاريخ؛ من أمثال الإسكندر ويوليوس قيصر ونابليون، إلى مصير غير سعيد؟ مات أولهم في سن مبكرة، وقتل الثاني، ونفي الثالث. فكانوا بذلك يسقطون كما تسقط القشرة الفارغة الخالية من النواة[٨٤].

بعد هذه الاعتبارات السلبية التراجيدية يتساءل المرء: ما غاية هذه الفرديات التاريخية؟ أكيد أن أعمالهم لم تتعلق بهم وحدهم، وإنما هم أسهموا، من حيث لا يدرون، في إنجاز عمل كوني. والحق أنهم كانوا وسطاء لروح العالم، أو لما يسميه هيغل بـ «مكر العقل» أو «دهائه». إنهم كالمواد التي تسهم في البناء؛ نعني الحديد والخشب والحجارة، ثم العناصر التي تستخدم في تشغيل هذه المواد: كالنار لصهر الحديد، والرياح لإشعال النار، والماء لتحريك العجلات حتى تقطع الأخشاب. . . لكن الحصيلة هي أن الرياح التي ساعدت في بناء البيت قد أوصد دونها البيت، وقل ذلك عن الماء. فوراء هذه المواد كلها (الأفعال البشرية) تختفي فكرة البيت (الروح). . وبذلك يظهر معنى المعنى في التاريخ ـ فما يفعله البشر (المعنى) تتوسله الروح (معنى المعنى) بساطاً إلى ما تريد تحقيقه.

لكن هنا أموراً ثلاثة تشوش على «معنى المعنى» هذا وتحاول إبطاله. إذ كيف يمكن للروح أن تتصالح مع الأهواء؟ وكيف يمكنها أن تتوافق مع الشر؟ وكيف يمكنها أن تتخالف مع أماني الإنسان الزائلة وهي الدائمة؟ فهنا إذاً الأهواء والشرور والأماني كلها تشغب على الفكرة وتعدم أن يكون للتاريخ معنى. لكن هيغل يرى أن الروح لا ترعبها هذه الأمور. هذه الأهواء إن هي إلا أدوات في يد الروح. ذلك أنه ما كان لينجز شيء عظيم في العالم من غير توسل إلى عاطفة وهوى[٨٥]. فالهوى مطية العقل إلى تحقيق ما يريد: إنما قيصر حقق مجد روما بسبب هواه؛ أي سعيه إلى محق خصومه، والإسكندر أنقذ روح الحرية اليونانية بسبب طموحه إلى الغزو. وقل الشيء نفسه عن

(٨٣) هيغل، **محاضرات في فلسفة التاريخ**، ج ١: **العقل في التاريخ**، ص ٧٦ ـ ٧٧.
(٨٤) المصدر نفسه، ص ٩٤.
(٨٥) المصدر نفسه، ص ٨٧.

نابليون. فلا تعارض بين معنى المعنى (الفكرة) وبين المعنى (الهوى). والحال يشبه هنا حال رجل دفعته الرغبة في الانتقام من غريمه (الهوى) إلى إشعال النار في خشب بيته؛ فإذا بالنتائج تتجاوز فعلته، إذ قد تودي النار بسكان الحي بأكمله، وقد ينقلب الفعل ضد فاعله فيودي بحياته.

فالأمور تتجاوز هنا مجرد النية والقصد والوعي، ولا يعلم المرء نتائجها (معنى المعنى) أو دوافعها. وما كانت العبرة بالأفراد والخصوصيات. فليس لنا أن نقول: لو حكم فلان لتغير وجه تاريخ هذا البلد فلم ينهار. ذلك أن الأفراد لا يعنون شيئاً أمام الأمر الجوهري. وهو الذي يعد الأفراد وليس العكس. ذلك أن الأفراد لا يمكنهم أن يمنعوا ما حدث من أن يحدث[٨٦]. وقل الشيء نفسه عن أولئك الذين ينظرون إلى سير التاريخ من حيث هو إقبار للأماني والمثل العليا وإعلان للدناءة والحقارة وفساد القيم، والذين يكثرون من الشكوى من أن المثل العليا التي يطلقها الخيال لم تتحقق بالفعل، وأن تلك الأحلام العظيمة قد تحطمت على صخرة الواقع الفعلي الجامدة. والحق أنه إذا تؤمل في ذلك خير تأمل ظهر أن هذه المثل العليا التي تتحطم على صخرة الواقع الصلب عبر رحلة الحياة لا تكون في المقام الأول إلا ذاتية، وقد تنتمي إلى البنية الشخصية للفرد الذي يتخيل نفسه أسمى الرجال وأحكمهم[٨٧]. ومن ثمة فإن الخيالات التي ينغمس فيها الفرد في عزلة لا يمكن أن تكون أنموذجاً للواقع الحقيقي الكلي، مثلما أن القانون الكلي لا يوجد من أجل أفراد الجمهور، إذ الواقع أن هؤلاء بما هم كذلك قد يجدون أن مصالحهم تُجوهِلت فيها على نحو قاطع[٨٨].

وأخيراً، لطالما اشتكى الناس من تحقق الشر في العالم، وأحجموا عن نسبه إلى إرادة الله الخيرة. أما هيغل فإنه وإن رأى أن الشر لا يظهر في أي مجال بهذا الحجم المهول ظهوره في مجال التاريخ، فقد دعا إلى النفاذ إلى جوهر الشر بفهمه. وفهمه إنما يقتضي الإيمان بمبدأ السلب: فلا إيجاب عنده بلا سلب. ولذلك على الروح المفكرة أن تتصالح مع السلب. وما كان من شأن هذا التصالح أن يحدث إلا بإدراك الوجود الإيجابي (غاية التاريخ الطيبة)

---

(٨٦) Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *La Raison dans l'Histoire*, traduit par Kostas Papaioannou, collection 10/18 (Paris: Union générale d'édition, 1965), p. 81.

(٨٧) هيغل، **محاضرات في فلسفة التاريخ**، ج ١: **العقل في التاريخ**، ص ١٠٠.

(٨٨) المصدر نفسه، ص ٨٠.

الذي يكون فيه عنصر السلب (الشر) محض أمر تابع ومجرد عدم زائل[٨٩].

هكذا ننتهي إلى خلاصة أساسية: وهي أن هنا معنى ظاهرياً لأحداث التاريخ (المعنى) ـ وهو حاجات الناس ودوافعهم ومصالحهم الخاصة وإشباع رغباتهم الأنانية. لكن خلف هذا المعنى يثوي معنى آخر (معنى المعنى) ـ تلك الروح الباطنة الموجهة للحوادث والأفعال التي تشغل حوليات أمة من الأمم؛ أي الفكرة (معنى المعنى) من حيث هي الحقيقة قائدة الشعوب وقائدة العالم مثل عطارد مرشد الروح. ففي التاريخ تتحقق الفكرة. وإن لمن شأن الله أن يسود في العالم، وإن لمن أمر الفكرة أنها القوة المطلقة التي تتحقق فيه. لكن التاريخ هو الفكرة التي تتحقق بطريقة طبيعية؛ أي غير واعية بذاتها. وإذا حق أننا نجد في أفكارنا أن هذه الأفكار تظل مرتبطة بغايات محددة وظروف معينة ـ إذ لم يكن القائد العسكري اليوناني بوزانوس، أيام معركة بلاتي ضد الفرس، يعلم أن مستقبل مبدأ الحرية اليونانية بل حرية أوروبا كلها في كف عفريت، وإنما هو أجهد نفسه صبيحة المعركة في البحث عن بشائر في أضحيات الحيوانات، ما دل على أن القادة التاريخيين يتصرفون بحسب الفكرة العامة للحق والأخلاق والعدل وما يرضي الله، لكنهم يفعلون ذلك في ارتباط مع غاياتهم الخاصة وأهدافهم المحددة المباشرة. ومعنى هذا، أن الفكرة (معنى المعنى) تنتج بالفكر كما تنتج بالأفراد الذين يفعلون في التاريخ. . فالفكرة تتحقق في العالم سواء وعى بها الحكام أم لم يعوا. وإن الوسائل لتبدو أحياناً مخالفة للفكرة، لكن الفكرة لا تهتم لذلك[٩٠]. فهي تحمل الفرديات على الصراع في ما بينها لتحقيق غايتها، لكن ليست الفكرة هي التي تشتبك في الصراع وتتعرض للخطر، بل إنها تظل في الخلف من دون أن يمسها أو ينال منها شيء[٩١]: ذلك هو «مكر العقل» و«دهاؤه». وفيه إشارة إلى المعنى السري لمعنى التاريخ البدي.

فإن نحن أشحنا بوجهنا عن مجال الماضي (التاريخ) إلى مجال (الواقع) باحثين عن المعنى الخفي للمعنى الجلي، طلع علينا هيغل بالقول الصاد

(٨٩) المصدر نفسه، ص ٧٢.

(٩٠) Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Leçons sur l'histoire de la philosophie, tome 3: La Philosophie grecque, Platon et Aristote*, traduit de l'allemand par Pierre Garniron, bibliothèque des textes philosophiques (Paris: Vrin, 1972), p. 409.

(٩١) هيغل، المصدر نفسه، ص ٩٧.

الصادم: ما من أمر عقلي إلا وهو واقعي، وما من أمر واقعي إلا وهو عقلي. والحق أنه لا توجد عبارة في تاريخ الفلسفة فسرت وشرحت وأولت على أنحاء وحملت على أوجه وعنفت واستكرهت وأسيء فهمها واستخدامها مثل هذه العبارة. والأغرب من هذا، أن هذه العبارة التي وردت في كتاب **فلسفة الحق** عاد إليها هيغل شارحاً موضحاً مفسراً مراراً عديدة. ثم إنه بناها على مقدمات خفيت على أغلب شراحها، وأوردها في سياق من القول طُرح من طرف نقادها. ولسنا ندعي هنا فرادة القول في هذا القول، وإنما شأننا عرض الفكرة كما فهمها هيغل ـ وعلى لسانه ـ تبيناً لما رمناه من وسم المثالية الألمانية بـ «فلسفة معنى المعنى».

ومدار المسألة عند هيغل على مفهوم «الواقع» أو «الأمر الواقعي»، ومنشأها الخلط بين مفهومين للواقع يلح هيغل على التمييز بينهما أشد ما يكون التمييز؛ نعني بهما «الواقع من حيث هو أمر ظاهر محض» ـ وهو الشأن العابر الذي لا معنى له، و«الواقع المتحقق القائم الراسخ» ـ وهو ما يستحق في ذاته أن يطلق عليه اسم «الواقع الفعلي»: **الأول** ضرب من الوجود عابر أو منحط يدخل في باب «الإمكان»، **والثاني** أمر متحصل نازل يقع في باب «الضرورة». والمثال على هذا التمييز أورده هيغل في أحد مؤلفاته المبكرة؛ نعني به كتاب **دستور ألمانيا**: ففيه ورد المبدأ القائل: إن ما لا يمكن تصوره بالعقل (الأمر العقلي) لا يوجد (الأمر الواقعي)[٩٢]، كما ورد تطبيقه في قول هيغل: ألمانيا ليست دولة. والحال أنه ما من امرئ ذي حس سليم إلا ولا يمكنه أن ينكر وجود دولة ألمانيا في الواقع، لكن هيغل يميز هنا بين الواقع من حيث هو «ظاهر محض» (وجود الدولة الألمانية برموزها السطحية الظاهرة) والواقع من حيث هو «أمر فعلي متحقق» (تجزؤ ألمانيا إلى دويلات ذات مظهر وحدة، لكن لا رابط بينها سوى ذكرى الماضي). فما خالف مفهوم «الدولة» الحق شأن متناقض. ومن ثمة فهو، عند هيغل، أمر متهافت لا وجود له ولا تحقق، وإنما وجوده وجود زائف أو شبيهي؛ أي أنه مجرد أمر ظاهر محض[٩٣].

وبالجملة، إنه واقع شبيهي لا حقيقي، بل إن هيغل يعتبر هذا الظاهر المحض شراً. ويعتبره من باب ضرورة ما ينبغي ألا يكون؛ أعني واقعة أن

---

(٩٢) Hegel, *La Constitution de l'Allemagne*, p. 25.

(٩٣) المصدر نفسه، ص ١٩٥.

الشر يجب أن يُلغى ويُحذف[٩٤]. ففي مجال التاريخ، كما في مجال الواقع، هناك أشياء يمكن أن تكون أو لا تكون، أن تحدث أو لا تحدث (ظواهر محضة). وهي أشياء لا ترقى إلى مرتبة «الشأن العقلي»، وإنما هي تظل في مجال «الشأن العرضي». غير أن تحقق الفكرة (الأمر العقلي) له جانب خارجي (الأمر الواقعي). وهذا الجانب قد يكون مطابقاً للشأن العقلي (الأمر الواقعي بمعناه الأحق أو قل: الواقع الحقيقي)، وقد يكون مخالفاً له (الأمر الواقعي بمعناه الزائف أو قل: الواقع بمعناه الشبيهي).

يقول هيغل: للشأن الواقعي الحق تحققه الخارجي، وهو تحقق يشهد على العرضية والجواز. وكما أننا نعثر على أشياء مجتمعة مثل الشجرة والبيت والنبتة.. فكذلك نعثر في المجال الظاهري السطحي للمجال الأخلاقي ـ أي في مجال أفعال الإنسان ـ على جوانب سيئة تثير السخط، وكان من الممكن أن تكون أفضل وأحسن. والحق أننا إذا علمنا الجوهر تجاوزنا المظهر. ولا بد لنا من الإقرار ههنا بأننا سنعثر دوماً على أناس أَرذالٍ فاسدين، لكنهم لا يحققون الفكرة (فكرة الإنسان). ففي ظاهر الأمور تتصارع الأهواء، ولكن هذا ليس الواقع الفعلي المتحقق للجوهر. إن ما هو لحظي عابر يوجد من دون شك، ويمكن أن يسبب الكثير من المتاعب، لكنه ليس واقعاً متحققاً، ولا فردية الذات وأمانيها وميولها كذلك[٩٥].

فقد تحصل أن هنا إذاً «معنى» ـ أي «جواز» الأشياء والأحداث من جهة، و«فردية» الذات وميولاتها وتعلقها من جهة أخرى ـ وهنا «معنى المعنى» ـ أي «الشأن المعقول» الذي يتحقق في الواقع. لنأخذ مثلاً دستور دولة ما: فهنا مطلوب منا أن نعلم بالعقل مواصفات الدستور الحق؛ أي الفكرة. ذلك أن الشأن المتناقض المتهافت لا قرار له ولا حقيقة، وعليه لذلك أن يختفي ويزول. وإن مثل هذا الشيء ليس له إلا وجود زمني محدد ـ وجود شبيهي لا حقيقي ـ ولا يمكن أن يستمر أو يدوم. وإذا كان قد ساد لزمن معين، فليس من المحتم أن يستمر في سيادته، وإن ضرورة إلغائه لمتضمنة في فكرة الدستور ذاتها.. فإذا فهمت هذه المسألة من طرف أهل السلطة كان التغيير

---

(٩٤) جورج ويلهلم فردريك هيغل، **أصول فلسفة الحق**، المكتبة الهيغلية، ترجمة إمام عبد الفتاح إمام (القاهرة: مكتبة مدبولي، ١٩٩٦)، ص٢٤٦.

(٩٥) Hegel, *Leçons sur l'histoire de la philosophie, tome 3: La Philosophie grecque, Platon et Aristote*, p. 478.

سلمياً وزالت المؤسسات القديمة وحلت محلها أخرى حديثة. . أما إذا ما تمادى هؤلاء في التشبث بالمؤسسات البالية مدافعين عن الشأن غير الجوهري (الأمر الظاهر المحض)، منكرين الأمر الجوهري (الفكرة الحقة)، فإن هذا لا يعد إلا حفراً لقبورهم بأيديهم. ولنأخذ ثانية مثال «الدولة»؛ إذ يجب علينا عندما ندرس فكرة «الدولة» ألا نضع أعيننا على الدولة الجزئية ولا على المؤسسات الجزئية. وبدلاً من ذلك، فإن علينا أن ندرس «الفكرة»؛ أعني هذا «الإله الواقعي» بذاته. يمكن أن نبين بناء على هذا المبدأ أو ذاك أن أي دولة هي دولة سيئة. إذ يمكن أن نعثر فيها على هذا العيب أو ذاك، ومع ذلك فإننا نكون عرضة للانزلاق إلى خطأ النظر إلى الجوانب المنعزلة في الدولة، ونتجاهل من ثم حياتها العضوية الداخلية. فما كانت الدولة عملاً مثالياً من أعمال الفن، وإنما الشأن فيها أن توجد على الأرض؛ أعني في دائرة الهوى والخطأ. ولا شك في أن السلوك السيئ يمكن أن يتشكل في ألوان كثيرة.

لكن أقبح رجل والمجرم وكذلك المريض والمقعد أو الأعرج، جميعهم رجال أحياء. فالحياة والجوانب الإيجابية تبقى على الرغم من العيوب. وبه يتبين أن مراد هيغل من القول: ما من أمر عقلي إلا وهو واقعي، وما من أمر واقعي إلا وهو عقلي، ليس هو تبرير الواقع أي واقع كان. فهو يعترف بعيوب الواقع ويفضحها في كثير من كتاباته شأن مشكلة «الفقر» في المجتمعات الحديثة[96]، أو التعارض الذي تشهده الديمقراطية الليبرالية بين المصلحة العامة واحترام منطق العدد (الأغلبية التي قد توجهها عوامل ذاتية)[97]، إنما بغيته تنبيه الأشخاص «المثاليين» إلى ضرورة النزول من أبراجهم العاجية والنظر إلى الواقع بنظرة واقعية. أَوَليس هو القائل: «أما نحن فحين نؤكد أن العقل الكلي يحقق نفسه بالفعل، فإننا في الواقع لا نتحدث في هذه الحالة قط عن الفردي مفهوماً بالمعنى التجريبي. فهذا الأخير يقبل درجات من الأفضل والأسوأ ما دامت الصدفة والخصوصية الفردية قد حصلتا هنا من الفكرة على تفويض بممارسة قوتها الهائلة.

لذلك فمن المؤكد الاهتداء إلى كثير من العيوب في الجوانب التفصيلية للظاهرة الكبرى. وهذا النقد ذو الطابع الذاتي الذي لا يضع نصب عينيه سوى

---

(٩٦) هيغل، **أصول فلسفة الحق** (١٩٩٦)، ص ٦٤٢.

(٩٧) Hegel, *Leçons sur la philosophie de l'histoire*, p. 343.

الفرد ونقائصه من دون أن يتعرف فيه على العقل الكلي الذي يتغلغل في الكل، هو أمر هين. . ذلك أن الكشف عن عيوب في الأفراد وفي الدولة وفي تدبير الكل أيسر من أن نرى أعماقهم وقيمهم الحقيقية. ذلك لأننا في هذا البحث السلبي عن العيوب نتخذ موقف الكبرياء والشموخ، بحيث نتغاضى عن الموضوع ولا ننفذ إلى داخله، وبذلك لا نفهم وجهه الإيجابي»[٩٨]، بهذا الإفضاء إذاً تنتهي آخر حلقة في هذه السلسلة الفلسفية الباحثة عن «معنى المعنى» في الأخلاق والطبيعة والعالم الروحي.

بهذا يظهر ما أسماه العلامة إرنست كاسيرر باسم «جِدة المثالية الجدة الحقة المبدئية»؛ يعني دمغ الوجود بسمة «معنى المعنى». فكما أن المثالية تجمع ما يبدو على أنه مجرد مادة معطاة وعرضية في رباط جديد وتدمغه بدمغة الضرورة، فكذلك هي ترى أنه فوق هذا الشكل المنطقي الأول تتأسس بالتدريج رباطات الواقع الخلقية والجمالية والدينية من حيث هي تنظيمات مثالية مستقلة. فإن نحن تبينا جدة هذا الأمر في الفلسفة الحديثة أمكننا أن نقول: في هذا الأمر يكمن جذر الفلسفة الحميم من حيث هي أداة [نظر]، كما تكمن أصالتها؛ نعني أن يكون هناك معنى للمعنى غير ذلك الممكن الذي يفهم ضمن المعنى الأول. هكذا تنتهي أوديسة البحث عن «معنى المعنى» هذا: يتبنى فيشته وجهة النظر الأخلاقي بحيث يظهر معنى المعنى هنا بما هو قانون خلقي يستهدف الحرية؛ أي بما هو مهمة أو واجب فعل ينزع إلى التحرر بعد أن يسجن في الطبيعة (اللا ـ أنا).

أما شلنغ فيخلص معنى المعنى من الخُلُقِ ويرمي به في أحضان الجمال؛ نعني الطبيعة العضوية. وهو يعمل على إضفاء الطابع الروحي على تطور المادة. وأما هيغل فهو يستعيد لمعنى المعنى ما أضاعه: الواَقع الاجتماعي التاريخي. وسواء أكان معنى المعنى هذا واجباً خلقياً (فيشته)، أم هوية بين الأمر الواقعي والشأن المثالي (شلنغ)، أم فكرة منطقية (هيغل)، فإنه يفترض أن تكون ثمة ذات كونية تفعل وتتحرك وتهدف إلى غاية معلومة وهدف محدد. إذ كيف يمكن للواجب الخلقي أن يخرج من تحديداته (الطبيعة أو اللا ـ أنا)؟ وكيف يمكن للهوية الساكنة بين الأمر الواقعي (الطبيعة) والشأن المثالي (الروح) أن تمتلئ؟ وكيف يمكن للتناقضات المنطقية

---

(٩٨) هيغل، **محاضرات في فلسفة التاريخ**، ج ١: **العقل في التاريخ**، ص ١٠٠.

الجامدة العقيمة أن تنمو وتتطور وتسعى إلى التصالح؟ وحده مبدأ دينامي ـ أو ذات كونية غائية ـ يمكنه أن يحل هذه المعضلات.

والحال أن فلاسفة المثالية بعد أن حددوا للوجود «معناه»، أو بالأحرى «معنى معناه»، راحوا يبحثون لتاريخ الوجود والفكر عن معناه.

٢ ـ البحث عن معنى التاريخ والفكر

أ ـ في البحث عن معنى تاريخ البشر

لعل أهم ما يميز الفلسفة المثالية الألمانية السير المتواصل بين حدين كانا يبدوان في ما تقدم من تاريخ الفكر متنافرين؛ نعني بهما «الفكر» و«الزمن»، أو الفلسفة والتاريخ. فمن شأن الفكر أن يتغيّا الأبدية والخلود، ومن شأن الزمن أن يكون آلة تلد أبناءها وتأكلهم الواحد تلو الآخر. ثم إن من شأن الفلسفة أن تسعى إلى المطلق، ومن شأن التاريخ أنه دائم التحول والتبدل. إلا أن المثالية الألمانية سعت إلى التوليف بينهما طبقاً للمبدأ: «أن نفكر، معناه أن نتحاور مع الزمن»، أكثر من هذا: أن «نفكر» معناه «أن نشيد المذهب الذي يتحدى الزمن». وقد بلغ مسعاها مبتغاه ومنتهاه عند هيغل. ففي فلسفته يتجاوب الزمن وقد تمت فلسفته (فلسفة التاريخ) مع الفكر وقد تم تأريخه (تاريخ الفلسفة)، وذلك بشكل لم يسبق له مثيل في تاريخ الفلسفة بأكمله. بل إنها لتصل بالتاريخ والفلسفة إلى حد المماهاة التامة والمطابقة الكاملة. والحق أن هذين المبحثين الفلسفيين ـ نعني فلسفة التاريخ وتاريخ الفلسفة ـ لم يمارسا في ما مضى من العهود إلا على الهامش. لكنهما بدآ يحتلان مكانة الصدارة ويتنزلان من الفلسفة منزلة الإمارة منذ أن قامت المثالية الألمانية.

وإذا نحن أولينا النظر إلى المبحث الأول ـ أعني فلسفة التاريخ ـ لم نكن لنجد بدأً من الإقرار بصحة ما لاحظه علامة التأويل الألماني غادامير منذ عام ١٩٣٤ من أنه «لئن كان لنا أن نحدد الميزة التي تميزت بها الفلسفة الألمانية، لما ترددنا في القول: إنها اعتبار ما نظرت فيه، إذ هي نظرت، الاعتبار التاريخي». بيد أن الملاحظ لم يفته في الآن نفسه أن يستشكل هذا الاعتبار[٩٩]. وإننا

---

(٩٩) Hans-Georg Gadamer, «Le Problème de l'Histoire dans la philosophie allemande contemporaine,» dans: Hans-Georg Gadamer, *Langage et vérité*, traduit de l'allemand par Jean-Claude Gens, bibliothéque de philosophie (Paris: Gallimard, 1995), p. 55.

لنستشكل هذا الاعتبار بدءاً بما أثبتته بحوث العلامة الألماني كارل لوفيث (١٨٩٧ ـ ١٩٧٣) من أن فلسفة التاريخ إنما هي سليلة الفلسفة الحديثة عموماً والمثالية الألمانية خصوصاً. فعند هذا «المتشكك الهادئ»، كما سمّاه غادامير، لم يكن القدماء ينظرون إلى التاريخ من وجهة نظر «معنى المعنى»؛ أي من حيث هو مجال للنظر الفلسفي أو موطن للقول العقلي البرهاني، وإنما هم كانوا يكتفون بالنظر إليه من وجهة نظر «المعنى المباشر» الذي تقدمه إلى مداركهم الأحداث الجسام، ولذلك كانوا يجعلون من التاريخ مجالاً «للحكي» لا موطناً «للنظر». فقد تحصل أنه ما وجدت عندهم منزلة لفلسفة تاريخ، بل إن أرسطو ذهب إلى حد القول: إن الشعر أجدر بعناية الفلسفة من التاريخ. إنما فلسفة التاريخ هي البنت الشرعية للعصور الحديثة.

قال مفكر التاريخ الحديث كارل لوفيث: لقد اعتقد الإغريق أن الأحداث البشرية التي تبدو، إذا ما هي قورنت بحركات الأجرام، عرضية، يمكن أن تُحكى وتُروى لا أن تعلم وتدرى بالمعنى الدقيق لهاتين العبارتين. وإن ضلال المحدثين ليتمثل في فصلهم بين «عالم الطبيعة» و«عالم التاريخ»، كما لو أن الإنسان كائن معزول عن الطبيعة غير موصول بها[١٠٠]. وإن المثالين اللذين يمكن أن يُحتج بهما على لوفيث لكونهما انوجد عندهما ما يشبه مقدمات فلسفة التاريخ ـ ونعني بهما أرسطو (حوالى ٣٨٥ ـ ٣٢٢ ق.م) والقديس أوغسطين (٣٥٤ ـ ٤٣٠) ـ لمثالان غير مقنعين بهذا الصدد. فـ **الأول** ما كان ليسعى إلى أن يفلسف التاريخ، وإنما ترك أمره للمؤرخين. وما كان له أن يجرؤ أبداً على أن يجعل من تلميذه ورفيقه الإسكندر روح عالم هذا التاريخ الكوني، على نحو ما فعل هيغل بنابليون.

والثاني، الذي استلهمته بعض فلسفات التاريخ المحدثة، لم يعمد، على التحقيق، إلى إنشاء فلسفة في التاريخ وإنما هو أنشأ تاريخاً للإيمان. فعنده التاريخ غيبة بين مولد المسيح وعودته، وليس هو إلا مرحلة انتقالية لا معنى لها بهذا الصدد، ولا يمكن النظر فيها فلسفياً أو دينياً. وقد أورد المفكر الإيطالي أمبرتو بادوفاني، صاحب كتاب: **فلسفة التاريخ ولاهوته** (١٩٥٣)، أن أوغسطين لم يكن له تصور واضح عن فلسفة للتاريخ البشري؛ إذ كان كل

---

(١٠٠) Karl Lowith, «Entretiens de Heidelberg,» dans: *Vérité et histoire* (La Haye: Nijhoff, 1972), pp. 17 et 21.

ما يعنيه أن يكون لديه تصور واضح عن الحكمة المسيحية لهذا التاريخ. فنقطة انطلاقه أنه لولا العقيدة لما عرفنا تاريخاً عالمياً موحداً لجميع الإنسانية، فهي وحدها التي بإمكانها الكشف عن أصله ومساره وغايته. الوحي وليس العقل هو مصدره، لذا فما قدمه هو لاهوت للتاريخ وليس فلسفة له[١٠١]. ذلك أنه ظل في تأريخه أسير مفاهيم لاهوتية بحتة؛ شأن مفاهيم «الخطيئة الأولى» و«اللطف الإلهي» و«الاستحقاق» و«القدر» و«علم الله الأزلي». وهكذا، يبدو إذاً أنه في الفلسفات القديمة ترك الفلاسفة التاريخ للمؤرخين باعتبار أنه لن يكون بمكنتهم تحقيق معرفة حق بالتاريخ ما دام شأن هذا أن يستعصي على منطق النظر وأن يجافي مبدأ «الضرورة»، وإنما أمره أنه فقط رواية للأحداث وحكي؛ أي أنه أحاديث متقلبة وأحوال ممتزجة.

وليس يعني قولنا هنا: إن فلسفة التاريخ هي «البنت الشرعية» للعصور الحديثة، أنها ظهرت منذ بداية الحداثة في الفلسفة. فالحق يتطلب منا القول إن ديكارت ـ وهو الملقب بأبي الفلسفة الحديثة ـ ما خالف بهذا الصدد منطق القدامة. فسواء نظرنا إلى فلسفته نظرة الظاهر أم نفذنا إلى الباطن لم نجد بداً من الإقرار بأنها أقصت التاريخ، على الرغم من أن الوعي بالتاريخ هو الأمارة الدالة على الفلسفة الحديثة المميزة لها عن الفلسفة القديمة أو الكلاسيكية[١٠٢]. فهي إذاً فلسفة صادرة عن رجل اعتقد بجزم أن على الفلسفة ألا تهتم أبداً بالوقائع التاريخية[١٠٣]. وقد حار الباحثون في تفسير سبب نفور ديكارت من الاهتمام بالتاريخ، بل مهاجمته المؤرخين. ولربما يعود السبب في ذلك، من جهة أولى، إلى أن فلسفة ديكارت إنما هي فلسفة في الحاضر، فلم يكن لها أن تهتم أبداً بالماضي حتى تلجأ إليه فتفلسفه، وإنما هي عدّت نفسها ميتافيزيقا ما كان من شأنها أن تهتم من الزمن إلا بحاضره[١٠٤]. هذا فضلاً عن أنها كانت تنفر من التجربة الجماعية ـ التي هي تاريخية بامتياز ـ وتستكين إلى النزعة الفردية.

(١٠١) ورد في: زينب محمود الخضري، **لاهوت التاريخ عند القديس أوغسطين** ([د. م.]: دار الثقافة للنشر والتوزيع، ١٩٢٢)، ص ١٥٠.

(١٠٢) Pierre Guenancia, «Remarques sur le rejet cartésien de l'Histoire,» *Archives de philosophie*, vol. 49, no. 4 (1986), p. 561.

(١٠٣) Ferdinand Alquie, «Structure logique et structure mentale en histoire de la philosophie,» *Bulletin de la société française de philosophie* (février 1953), p. 127.

(١٠٤) Guenancia, Ibid., p. 566.

لكن فلسفة التاريخ لم تكن لتعرف طريقها إلى الجرمان لولا أن قوّضت لها الأقدار فيلسوفاً فرنسياً غير ديكارت يدعى فولتير. قال أحد الباحثين في فلسفة التاريخ: لم يكن الفلاسفة الألمان يهتمون بفلسفة التاريخ حتى تداولوا بحث فولتير في العوائد، حينها وحينها فقط بدأ يتناسل العلم بهذا المبحث تناسلاً. ويمكن، على أقرب تقدير، أن نتخذ من مَعْلَم فيشته مؤشراً إلى الرقي بهذا المبحث إلى منزلة العلوم الفلسفية الأخرى. وهو المبحث الذي صَيَّرَ الإنسان ما لم يكن بإمكانه دركه في الميتافيزيقا القائمة سليلة العصر القديم؛ أي صيره كائناً تسري عليه عوائد «التقدم» و«التحرر»[(١٠٥)]، وذلك بعدما لم ينظر اليونانيون إليه إلا بدءاً من «نظام الطبيعة»، وباعتباره مشمولاً في «النظام الكوني»[(١٠٦)]. والفكرة نفسها أكدها أحد أقدم من كتب بفلسفة التاريخ الألمانية، إذ قال: لم يظهر مفهوم «فلسفة التاريخ» في ألمانيا، ولم تبدأ تتفتق محاولات عرض وتفسير مسار البشرية العام وغايتها النهائية إلا في النصف الثاني من القرن الثامن عشر[(١٠٧)]. وليس بين جعل كوزليك من فيشته معلمة للتأريخ لنشأة فلسفة التاريخ عند الألمان، وحديث فلنت عن النصف الثاني من القرن الثامن عشر بوصفه مولّدَ هذه الفلسفة، مع ما شهده من أسماء معروفة في فلسفة التاريخ ـ من أمثال لسنغ وهردر وكانط وسابقهم أجمعين لايبنتز ـ من تخالف. فهؤلاء حقاً مهدوا لفلسفة التاريخ المثالية الألمانية في شخص فيشته الذي أكمل عملهم، وبلغ به مبلغ التمام.

هذا لايبنتز كان خير سند ونصير لهذا المفهوم الناشئ. وعلى الرغم من من أنه، على تبحره في التاريخ وجمعه في شخصه بين الفيلسوف والمؤرخ شأنه في ذلك شأن هيوم، لم يتغيا توضيح دلالة «فلسفة التاريخ» توضيحاً بيداغوجياً، وعرض فكرتها عرضاً مدرسياً، فإنه مهد الطريق ـ ولو بشكل غير مباشر وناقص ـ إلى تطور هذا المبحث من حيث هو مبحث التدليل على التتابع المنطقي المعقول بين مختلف الأحداث البشرية؛ وذلك بفعل نزعته

---

(١٠٥) انظر كوسليك (Koselleck)، نقلاً عن: Odo Marquard, «L'Homme occidental et l'homme disculpé dans la philosophie du XVIII siècle,» *Critique*, no. 413 (1981), p. 1016.

(١٠٦) Gadamer, «Le Problème de l'Histoire dans la philosophie allemande contemporaine,» p. 56.

(١٠٧) Robert Flint, *La Philosophie de l'Histoire en France et en Allemagne* ([s. l.: s. n.], 1878), نقلاً عن: Victor Delbos, *La Philosophie pratique de Kant* (Paris: Presses universitaires de France (PUF), 1960), p. 215.

التفاؤلية وتصوره التطوري للكائنات وقوله بمبدأ «الاستمرار» و«التقدم». وهذا ليسنغ عمل على التقريب بين العقل والتاريخ؛ وذلك من حيث إن العقل ما نشأ، باعتباره، تاماً كاملاً، وإنما هو تطور عبر أعمال البشر بما فيها تلك الأقل عقلانية، ومن حيث إن تاريخ البشر، بما هو يعرض نفسه سلسلة منظمة على درب الحقيقة، مجال خصب لبحث العقل عن تطوره ومرآة جلية لرؤيته لنفسه. في حين نجد لدى هردر الفكرة القائلة بأن العالم بحاجة إلى نيوتن جديد يوازي العالم الإنساني بالعالم الطبيعي ليكتشف قانون تطوره وحركته مثلما اكتشف نيوتن قانون الجاذبية. وليس هذا القانون عنده سوى الدورة الحيوية القائمة على أفكار «الاستمرارية» و«الغائية» و«العود الأبدي»، وعلى القول: إن لكل شعب دورته، وإن مجموع الدورات لهو ما يشكل تاريخ البشرية جمعاء. أما كانط فلقد ألهم المثاليين الألمان فكرتهم عن «فلسفة التاريخ»؛ نعني، من جهة، مفهوم «الحرية» ـ باعتبار أن مهمة تاريخ البشرية هو تحقيق فكرة «الحرية». ومن جهة أخرى، فكرة «العقل الماكر» أو «دهاء العقل» التي مدارها على أن البشر إذ يتبعون في حياتهم أهواءهم وحاجاتهم ومطالبهم ويطلبوها الطلبة فإذا بهم يحققون، بفضل غاية الطبيعة التي تتمنع عنهم فتغريهم من غير أن تنكشف لهم، غايات سامية عليا.

وبناء عليه، يظهر أن تاريخ البشر سائر من الشر إلى الخير، ومن الحرية الفوضوية إلى الحرية المقننة؛ أي أنه سائر إلى فكرة «الدستور المدني» التي بها يحقق كماله وتمامه. وقد ورد في إشارة بإحدى المجلات الألمانية يوم ١١ شباط/فبراير ١٧٨٤ بأن ثمة فكرة عزيزة على قلب الأستاذ (كانط) يأمل تحقيقها، هي التي تقول: إن غاية تطور الجنس البشري النهائية بلوغ أكمل الدساتير وأتمها. وأما التحقيق، فالأمل معقود على أن يشرع مؤرخ فيلسوف في تأليف تاريخ للبشرية على ضوء هذه الفكرة يظهر فيه إلى أي حد اقتربت البشرية أو بعدت عن هذه الغاية، ويجلي فيه ما تبقى لها أن تفعله حتى تحققها غاية التحقيق[١٠٨]. والحال أن أتباع كانط سارعوا إلى عرض اجتهاداتهم لتحقيق هذه البغية وتنافسوا. وما محاولات فيشته وشلنغ وهيغل إلا مبادرات إلى تلبية رغبة أستاذهم كل بحسب سهمه.

يظهر إذاً أن المفكرين المثاليين الألمان، وعلى خلاف أقرانهم من

---

(١٠٨) Delbos, Ibid., p. 221.

الفلاسفة اليونان، بادروا إلى إحضار التاريخ للاعتبار الفلسفي. فهذا فيشته عمد، في كتابه **ملامح العصر الحاضر الأساسية**، إلى وضع فلسفة في التاريخ تميزت بخصائص ثلاث:

أولاها؛ تحويل مفهوم «التاريخ» من مفهوم أمبريقي متعلق بتعاقب الأحداث تعاقباً أقرب إلى العرضية منه إلى الضرورة إلى مفهوم تأملي مرتبط بالنظر الفلسفي الميتافيزيقي. وقد قال أحد الباحثين في فلسفة التاريخ عند فيشته ملمحاً إلى هذا الجانب: إن فلسفة التاريخ لتتسم عند فيشته بخصيصة فريدة، وذلك من حيث كونها تطرق التاريخ من باب التأمل النظري الخالص(١٠٩). ففيشته حاول أن يولد فكرة «التاريخ» توليداً مثالياً ـ نظرياً أو تأملياً ـ بالاستناد إلى مفهوم «تفاعل الذوات»، حيث أبرز أن هذا التفاعل يفترض لا محالة مكاناً (جغرافياً) وزماناً (تاريخياً).. وعنده أن الفكر هو الذي من شأنه أن يوجه التاريخ، وما كان التاريخ أبداً ليوجّه الفكر وما ينبغي له. إذ لو كان الأمر على غير هذا الوجه لشق علينا التوفيق بين طموح الفكر إلى المطلق، وارتهانه بشروط مستقبل تاريخي قد يحدث أن يتسم بالعرض. وليس الغرض من هذا القول على التحقيق إلا زعم فيشته باهتدائه إلى الفلسفة التي تتحدى الزمن.

ثانيتها؛ اعتبار سير التاريخ سيراً معقولاً تمتنعُ عنه العرضية والإمكانية والأهواء والأنانية ويخضع إلى الضرورة والحتمية والخطية.. فيه تنتظم الأحداث انتظاماً وتصير مفهومة معقولة قابلة للنظر الفلسفي والتفكر العلمي. وهذا المدخل النظري إلى التاريخ يبدأ، بداهة، بافتراض أن للتاريخ قوانين تحكمه، وأن عليه أن يصبح مشفاً للفكر واضحاً له باعتباره تاريخاً معقولاً أمره أن يحيل إلى عناية؛ عناية كونية(١١٠). ولا يذهب فيشته، وقد ذكرت فكرة «العناية» أو «الخطة الربانية»، مذهب هيغل في المكافأة بين العناية والألوهة وإنما العناية هنا صورة الله لا ذاته؛ صورة تعفيه من مؤونة التدخل في مصائر البشر التاريخية، ومن مغامرة اغتراب الإله في الطبيعة وخوضه الحروب وإنشائه الحضارات والمدن...

ثالثة الخصائص في أصول النظر التاريخي التي أنهض عليها فيشته فلسفته

(١٠٩) Klaus Hammacher, «Comment Fichte accède à l'Histoire,» *Archives de philosophie*, vol. 25 (juillet-août 1962), p. 338.

(١١٠) المصدر نفسه، ص ٣٨٨.

في التاريخ: التوحيد بين التاريخ الديني ـ تاريخ الكنيسة ـ والتاريخ الدنيوي ـ تاريخ الحضارة البشرية، واعتبار الثاني تجلياً للأول بحيث يظهران معاً بما هما تاريخ واحد. ويتم التعبير عن التاريخ بمفاهيم دينية شأن «الخطيئة» و«البراءة» و«السقوط» و«الخلاص» و«التضحية» و«التعالي»... والحق أن هذا التوليف بين رؤية الوجود القيامية والتاريخ ميز فلسفة التاريخ لدى المثالية الألمانية برمتها[١١١].

ولقد عمد فيشته، استناداً إلى هذه الخصائص، إلى التمييز في التاريخ البشري بين ماض (جراءة عمياء)، وحاضر (خطيئة محققة)، ومستقبل (حقيقة منتظرة). فكان أن جعل الماضي يحوي مرحلتين: مرحلة خضوع العقل البشري لمقتضى الغريزة وسيطرة النوازع ـ وهي المكنى عنها بمرحلة «براءة الجنس البشري»، حيث ما كان الإنسان ليعرف للتمييز بين الخير والشر أمراً، وما كان بالتالي قادراً على اتباع الأول واطّراح الثاني. ومرحلة ثانية تحولت فيها غريزة العقل إلى قسرية خارجية تفرض على الإنسان فرضاً لا استشارة، وتقوده قيداً لا طواعية. وهي مرحلة «العقل التسلطي» على التحقيق (سيطرة الكنيسة والجماعة).

ومن الملاحظ أن فيشته استعمل مفهوم «العقل» هنا أو مفهوم «العقل الغريزي» لا بمعنى عقل الفرد من حيث هو فرد، وإنما بما هو عقل الجماعة الموضوعي الذي يتجلى من خلال مؤسساتها الاجتماعية. وهو بهذا الاستعمال يقترب من الاستعمال الهيغلي لمفهوم «الروح الموضوعية»؛ أي الروح التي تجرب نفسها في التاريخ؛ بمعنى العقل الذي يخبر نفسه في المؤسسات الاجتماعية والقانونية والسياسية والأخلاقية والمدنية. فإن نحن تجاوزنا ماضي البشرية نحو حاضرها وجدنا مرحلة وسطى بين مرحلتين ماضيتين وأخريين مستقبليتين يسميها فيشته مرحلة «اللامبالاة بكل حقيقة أنى كان شأنها». وهي عنده مرحلة الشك ـ بل العدمية ـ تجاه كل القيم وإعادة النظر فيها بل واطّراحها. ولئن كانت المرحلة الثانية من الماضي مرحلة هيمنة ما سمّاه فيشته بـ «أنظمة التعليم والحياة الوضعية»؛ أي الأنظمة المفروضة قسراً على الإنسان التي تطلب منه الإيمان الأعمى والطاعة غير المشروطة، ولئن كان قد سمّى هذه المرحلة

---

(١١١) Ernst Benz, *Les Sources mystiques de la philosophie romantique allemande*, reprise (Paris: Vrin, 1987), p. 41.

تسمية دينية بالمرحلة الدنيا للخطيئة، فإنه بادر إلى تسمية مرحلة الحاضر بمرحلة الخطيئة المحققة. غير أنه وإن وصف مرحلة الحاضر بأوصاف سلبية، فإنه أكد من جهة أخرى أنها تختلف عن مرحلتي التقدم الأعمى (الماضي) بكونها مرحلة لتحقيق الوعي. وهو الأمر الذي سيظهر لاحقاً في مرحلتي المستقبل. فأما المستقبل فيشهد عنده على مرحلتين اثنتين: مرحلة تحقق العقل من حيث هو علم، أو العلم بالعقل الواعي ـ ويسميها «مرحلة علم الروح»، ومرحلة العقل السائد من حيث هو فن، أو ما يسميه بمرحلة الفن العاقل. والمرحلة الأولى دنيا، والمرحلة الثانية عليا. وبهما يكمل التاريخ دورته.

هنا إذاً سير للتاريخ منطقي معقول. وهنا مراحل محددة متتابعة. وهنا نبوءة بنهاية التاريخ. وهي نهاية متوقعة لا حاصلة، لأن فيشته كان يعتقد أنه يحيا في مرحلة تم التحرر فيها من سلطة العقل الغريزي دونما الحصول على معرفة عقلية منظمة، لكنه مع ذلك كان يعتقد بأن مرحلة الفوضى قد أدبرت وإلى الأبد أقبرت، وأن العصور المقبلة هي عصور سيطرة العقل والفن. ولم يكن مستغرباً أن يدّعي مفارقة عصره بالدعوة إلى تحقيق فلسفته من حيث هي فلسفة المستقبل، ومن حيث تجاوزه لهيمنة الفهم إلى العقل الجدلي الذي شأنه أن يستوعب الفكر كله.

والحق أن هذه القسمة الثلاثية التي أنهجها فيشته لفلسفة التاريخ ـ والتي توحي بالقسمة المسيحية القائلة بمملكة الأب ومملكة الابن ومملكة الروح القدس ـ ظلت سمة ملازمة لنظر المثالية الألمانية في التاريخ. فهذا شلنغ رأى أنك لو أنت أنعمت النظر في سير التاريخ لألفيته، بما هو تعبير عن الذات الإلهية، قد اجتاز عصوراً ثلاثة: في **الأول** ساد القدر، وفي **الثاني** يسود القانون، وفي **الثالث** تسود العناية. وسيادة القدر صورة من التراجيدية اليونانية، وسيادة القانون آلية، وسيادة العناية دينية. وقد انتسب إلى العصر الأول عالم الحضارة القديمة التي وصلت إلى عنفوانها في الشعر الإغريقي والديانة الإغريقية إلى أن انهارت الامبراطوريات العظيمة. وعصر سيادة الآلية بدأ بمنشأ الامبراطورية الرومانية. وفي العصر الثالث تتجلى العناية الإلهية من حيث هي قوة سائدة[١١٢]. والحال أن هذه القسمة إنما نبعت من لاهوت للتاريخ قام على التصور التالي: «إن التاريخ ملحمة انبثقت عن روح الله.

(١١٢) آراء شلنغ أوردها عبد الرحمن بدوي في: بدوي، **شلنج**، ص ٣١٦.

وجزآه الرئيسان هما: ذلك الذي يمثل بداية الإنسان من مركزها وتقدمها إلى أبعد نقطة من هذا المركز، وذلك الذي يمثل عودتها إلى المركز ابتداء من هذه النقطة البعيدة. ويمكن أن نقارن الجزء الأول بالإلياذة، والثاني بالأوديسة. الأول هو الحركة الهاربة من المركز، والثاني هو الحركة الساعية إلى المركز. وهكذا يعبّر في التاريخ عن الخطة العظمى للظواهر الكونية كلها. فالأفكار والأرواح يجب عليها أن تبتعد عن مركزها، وأن تتحد في الطبيعة على نحو جزئي وفي المجال العام للسقوط، من أجل أن تعود من بعد، بوصفها ذوات طابع جزئي، إلى حالة السوية حيث تظل فيها في توافق ومن دون تفكير»[١١٣].

وأصل هذا اللاهوت التاريخي إدخال فكرتي «المعقولية» و«الضرورة» إلى مجال الحدث التاريخي. ذلك أن شلنغ رأى أن سابقيه ومعاصريه نظروا إلى التاريخ مثل نظرتهم إلى الطبيعة، فكما هم اعتبروا الطبيعة مجرد وجود خارجي أجوف لا حياة فيه ولا صيرورة ولا معنى، كذلك هم اعتبروا التاريخ وما اعتبروه؛ أي نظروا إليه من حيث هو مظاهر عرضية اعتباطية تمتنع عن النظر التأملي النسقي؛ أي عن التقعيد والتقنين. بمعنى أنهم نظروا إليه من حيث هو مخاض فارغ من المعنى حادث بلا غاية. وباختصار، هم نظروا إلى التاريخ من حيث هو مجال غياب المعنى[١١٤]. فهنا في التاريخ أمر مشاهد: أفعال إنسانية اعتباطية. وهنا معنى مشاهد ينسبه الناس إلى هذه الأفعال: الحرية الإنسانية. لكن ما نسيه الناس هو معنى هذا المعنى ذاته: الضرورة. فالحرية هنا ـ كما هي عند هيغل ـ فهم للضرورة. ذلك أن القول بحرية بلا قيد ولا قانون لا يمكنها أن تؤدي إلا إلى تصور يائس للتاريخ ومخيب للآمال. فهنا حيث المغالاة في الحرية تؤدي إلى أشكال من الشقاق التراجيدية لا يمكن تجاوزها إلا بالعودة إلى فكرة «الضرورة»، يضطر الإنسان إلى الإيمان بشيء أعلى من الحرية. وحتى إيمان المرء بصيرورة متناهية لا يمكنه أن يرضيه ويسعده إلا إن هو علم في الوقت ذاته أن فعله، وإن تعلق به وبحريته، فإن نتائجه عليه وعلى الجماعة التي ينتمي إليها تتعلق بشيء أعلى؛ أي بشيء يظهر تدخله التعديلي التحديدي حتى في أفعال البشر الأكثر اعتباطية[١١٥]. هنا ما

---

(١١٣) Schelling, *Essais*, p. 213,
وترجمة بدوي، ص ٣٤٤.

(١١٤) Schelling, Ibid., p. 461.

(١١٥) المصدر نفسه، ص ٤٤٥.

يشبه فكرة «مكر العقل» التي قال بها غريمه هيغل في ما بعد.

وهذا هيغل بلغ بأفكار فيشته وشلنغ أجلّ مراتبها. فعنده أن التاريخ هو تقدم الوعي بالحرية، وأن لهذا مبدأ ومنتهى وواسطة. فنحن نجد دلائل التاريخ الأولى في الشرق القديم (الصين والهند) حيث ساد الطغيان التام، وحيث كان فرد واحد منفرد هو الحر (الطاغية) والآخرون عبيداً، بل إنه ليس حراً لأن الحرية تتضمن أن يعترف لك بها شخص آخر حر مثلك، والطاغية لا يجد هذا الحر الذي يعترف به وإنما هو يجد رعايا وعبيداً حرموا من الحرية. وأما واسطة التاريخ فهي بلاد اليونان والرومان: هنا بعض الأفراد أحرار بالمولد والطبع، وبقية الأفراد الآخرين عبيد. وأما منتهى التاريخ فهي الأمم الجرمانية التي احتضنت مبدأ «الذاتية» المسيحي، وحملت به دولة حديثة مرسومة المواصفات. وعنده أن الذين أسهموا في صنع هذه المراحل لم يكونوا ليدركوها أو يعوها، وإنما كانوا أدوات في يد العقل الذي يسود في هذا العالم ويحكمه. وليس معنى هذا، من جهة ثانية، أن هذا العقل يخوض بنفسه ما يشاهد في العالم من حروب ودمار، وإنما هو يتوسل أهواء البشر والأبطال بساطاً إلى بغيته ـ وذلك هو «مكر العقل». وبه تختتم الفلسفة التاريخية الألمانية حلقة مهمة من التطور بدأها فيشته وختم عليها هيغل بختمه.

والحال أن الفلاسفة المثاليين الألمان لما تحصل لهم تاريخ البشر راحوا يقرأون فكر البشرية بعامة، والفكر الفلسفي بخاصة على ضوء هذا التاريخ، فكان أن سعوا بذلك إلى درك المعنى الخفي للفكر الفلسفي الثاوي خلف معناه الجلي الذي تركوه لبحث الباحثين (مؤرخي الفكر)، ونظر النظّار (مؤرخي الفلسفة). وبه ننتقل من بحث الفلاسفة الألمان المثاليين عن «معنى التاريخ» إلى بحثهم عن «معنى تطور الفكر بعامة والفلسفة بخاصة»، لنفصل القول في هذا الأمر.

ب ـ في البحث عن معنى تطور الفكر البشري

قال الشاعر والمفكر الألماني نوفاليس (١٧٧٢ ـ ١٨٠١): «إن المذهب الفلسفي الحق يلزم أن يشمل في ذاته تاريخ الفلسفة الخالص»[١١٦]. والحق أن فكرة نوفاليس هذه إنما عبّرت عن موضع المثالية الألمانية المشترك؛ نعني

(١١٦) نوفاليس (Novalis) نقلاً عن: Marc Maesschalck, «Schelling à travers sa philosophie de l'histoire des idées,» *Les Etudes philosophiques*, no. 2 (1990), p. 217.

البحث لتاريخ الفلسفة ـ خصوصاً الحديث منه ـ عن معنى أو لنقل على التحقيق: البحث عن «معنى معنى» تاريخ الفلسفة الحديثة، كما أقامه مؤرخو الفلسفة المحدثون. وأصل هذا الموضع المشترك نجده عند فيشته. وهو الأصل الذي كنّينا عنه بـ «الانعكاس» أو «الوعي». ومعناه أن تصور الفكر الفلسفي بلغ من التقدم مبلغاً سمح له بأن يلقي نظرة على ذاته؛ أي أن ينعكس على نفسه ويتأملها ويفكر فيها ويعيها. وباختصار، الفلسفة وعت ذاتها.

ولئن صح أن أرسطو من القدماء وكانط من المحدثين تقاسما مع الفلاسفة المثاليين الألمان منزع الاهتمام بتاريخ الفلسفة واستعراض آراء مختلف الفلاسفة الذين سبقوهم، صح كذلك أن أرسطو لم يكن ليرغب في كتابة تاريخ للفلسفة «تولدي» «جبري»، ولم يكن ليعلن أن فلسفته هي الحق النهائي الأخير، وأنها لسان المطلق المتحقق... ومن ثمة لم تستبد به، كما استبدت بالفلاسفة المثاليين الألمان، ميول التأريخ إلى الفلسفة بمنطق «الجدل» و«التجاوز» و«الختم» و«الاكتمال» ـ وهي المفاهيم التي سرت على لسان هؤلاء القوم سريان النار في الهشيم. ثم إنه انشغل، في هذا التاريخ للفكر الفلسفي السابق عليه، بثنائية: «الحق» و«الباطل»، ولم يكن له أن يفعل مثل المفكرين المثاليين الألمان الذين تجاوزوا هذه الثنائية نحو منطق: الأمر «النسبي» و«المطلق». فلذلك كله ظلت محاولته بهذا الشأن محدودة[١١٧].

أما كانط فإنه وإن أمكن تجميع ملاحظاته حول تاريخ الفلسفة في نظرية جامعة ترى أن تاريخ الميتافيزيقا إنما مر بمراحل ثلاث: مرحلة الدوغمائية التأملية الواثقة بقيمة العقل، والتي تمتد من العصور القديمة إلى لايبنتز وولف، والمرحلة التي تلحق بها مباشرة والتي تميزت عنده بنزوع شكي إلى تعليق الأحكام الفلسفية المطلقة بعدما تبينت لها نقائض العقل الخالص، والمرحلة الأخيرة مرحلة النقد الكانطي نفسه[١١٨]، فإنه لم يكن ليهتم بتاريخ الفلسفة كل هذا الاهتمام الذي وجدناه عند الفلاسفة المثاليين الألمان، وبخاصة شلنغ وهيغل. ولذلك لا غرابة أن يقول عنه هيغل في أحد أعمال شبابه: لقد أبان كانط عن جهل عام بالأنساق الفلسفية ولم تكن

---

(١١٧) Maesschalck, Ibid., p. 218.

(١١٨) انظر، مثلاً: Emmanuel Kant, *Critique de la raison pure*, traduit de l'allemand par A. Tremesaygues et B. Pacaud (Paris: Presses universitaires de France (PUF), 1984), pp. 519 et 571.

معرفته بها تتجاوز الإلماعة التاريخية والإيماضة التأريخية(١١٩).

أما فيشته فكان أول هؤلاء الفلاسفة الذين اشترعوا للفلسفة واستنّوا مهمة النظر في تاريخها ومعرفة المسار الذي قطعته والعمل الذي ينتظرها. أكثر من هذا، اعتبر عمله الفلسفي ـ المكنى عنه بـ «نظرية العلم» ـ النقطة التي أدركت فيها الفلسفة نفسها وانعكست فيها على ذاتها فوعت ماضيها وحاضرها ومستقبلها. قال بهذا الصدد: «إن نظرية العلم. . . هي العلم الكوني وقد بلغ مرتبة العلم بذاته والتفكير في ذاته، وإنها للعلم الذي اتضح لذاته وتمكن من درك نفسه»(١٢٠). والظاهر أن شلنغ وهيغل ذهبا بهذه الفكرة إلى أقصى نتائجها المنطقية الممكنة. إذ يبدو أنهما من الفلاسفة القلائل الذين أقاموا فلسفاتهم على ضوء مسار الفكر الكوني بأكمله. فالفلسفة المرجو بناؤها عندهما ما كان من شأنها أن تكتسب حقيقتها التاريخية إلا إن هي أضحت «نسق كل الأنساق» و«فلسفة كل الفلسفات». فعند شلنغ، وعلى خلاف كل الفلاسفة المتقدمين عليه، لا يتعلق الأمر بابتداع منهج جديد في الفلسفة أو اصطناع نظر جديد في موضوعات قديمة، وإنما الأمر يتعلق بتغيير في تصور «الفلسفة» ذاتها. إذ المأمول: «أن تظهر الفلسفة، بغض النظر عن الحقيقة الأصلية التي تحملها في ذاتها، بمظهر النتاج التاريخي الطبيعي الذي أسفرت عنه المجهودات المتقدمة المجهضة»(١٢١).

والحقيقة تقال: منذ عام ١٧٨٥ ـ صدور كتاب **رسائل فلسفية في النزعة التوكيدية والنقدية** ـ إلى عام صدور كتاب **من أجل تاريخ الفلسفة الحديثة**، مروراً بعام ١٧٩٧ (كتاب: **نظرة عامة في أحدث الإنتاج الفلسفي**) وعام ١٨٠٢ (كتاب: **برونو**)، لم يفتأ شلنغ يقدم لنا صوراً حول تاريخ الفلسفة الحديثة وأرسومات. وهي صور كانت في جزء منها ناقصة، وفي جزء آخر معدلة. . ما يفرض علينا أن نقارن بين مختلف هذه الصور لنكشف في ما وراء المختلف عن المؤتلف، ولنعيد تركيبها وصياغتها بما يتناسب وغرضنا

---

(١١٩) Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Foi et Savoir*, traduit de l'allemand par A. Phélonenko et C. Lecouteux, bibliothèque des textes philosophiques (Paris: Vrin, 1988), p. 118.

(١٢٠) فيشته نقلاً عن: Cassirer, *Les Systèmes post-kantiens*, p. 113.

(١٢١) Friedrich Wilhelm Joseph Von Schelling, *Contributions à l'histoire de la philosophie moderne*, traduit de l'allemand par Jean-François Marquet, epiméthée (Paris: Presses universitaires de France (PUF), 1983), pp. 211 et 276.

من هذا البحث، فنقول: إنه على الرغم من هذا التباين والتنوع الذي وسم تصور شلنغ لتاريخ الفلسفة الحديثة، فإن الصورة التي ما فتأت تتعزز عنده تقوم على ما يلي:

● ربط الفلسفة الحديثة بالتاريخ الحديث ربطاً عضوياً. ذلك أن الفلسفة الحديثة عنده هي البنت الشرعية لحركة الإصلاح الديني (البروتستانتية) التي حدثت ابتداء من القرن الخامس عشر. وبه ارتبط تاريخ الفلسفة الحديثة بتاريخ الوعي الديني الحديث. قال شلنغ في إحدى محاضراته المتقدمة: «لقد كسرت حركة الإصلاح الديني الوحدة المباشرة والاتساق الخارجي والسلم الجاهل الذي أقامته الكنيسة وحافظت عليه طيلة العصور الوسطى». فهنا تصالح خارجي ووحدة فارغة فرضتها الكنيسة على الفكر في العصر الوسيط.

أما الفلسفة الحديثة فقد خرجت من شرانق هذه الوحدة ووعت بالتمزق. ثم إنها سعت إلى البحث عن وحدة جديدة غير مباشرة تخالف الوحدة القديمة. وهكذا حملت فلسفة ديكارت ـ أبي الحداثة الفلسفية ـ التعارض بين الأمر الذاتي والأمر الموضوعي من غير أن تتمكن من تحقيق الوحدة. ولقد جاءت فلسفة سبينوزا لتعي هذا النقص وتحاول تجاوزه، إلا أنها حققت الوحدة في الأمر الموضوعي (الجوهر) وألغت التعارض (الحركة) إلغاء، بل إنها أذابت الذات في الموضوع تذويباً. فمن التعارض بلا وحدة (ديكارت)، انتقلنا إذاً إلى الوحدة بلا تعارض (سبينوزا). ولقد تمخض عن هذا التعارض الأصلي تعارض فرعي آخر شهدته الفلسفة الحديثة؛ يعني شلنغ التعارض بين الشأن المثالي والشأن الواقعي؛ أي التعارض بين نزعة فكرية العالم (لايبنتز) ونزعة حيوية المادة (برونو). وإن فلسفة كانط وفيشته لتتفرع عن النزعة الأولى، وإن مادية القرن الثامن عشر الفرنسية لتتفرع عن النزعة الثانية، وإن فلسفة شلنغ لتحقق الهوية بين هذه الفلسفات أجمعها؛ أي أنها تحقق السوية بين الوحدة والتعارض.

والفكرة نفسها حافظ عليها شلنغ في آخر كتبه، وإن تبدلت الصورة بعض التبدل: هنا أيضاً تأكيد أن الحداثة الفلسفية إنما بدأت بعد أن تحقق الإصلاح الديني؛ أي بعد أن تم تحرير العقل من سطوة الكنيسة وسلطة الوحي، وتوليه أموره بنفسه. فالكنيسة وإن أدت دوراً إيجابياً في محاربة الوثنية إلا أنها لما ضعفت الوثنية وأفلت أفولها التام حوالى عام ١٥٠٠م لم تعد الحاجة قائمة إلى كنيسة عمياء متسلطة مفروضة على رقاب الناس تظهر لهم وكأنها قوة قهر

خارجية. هكذا قامت الفلسفة الجديدة نتيجة أزمة في القدامة؛ أي أنها تعلقت بإصلاح عنيف أعاد النظر في فلسفة القدامة؛ أي راجع النزعة السكولائية التي فرضت من طرف الكنيسة فرضاً. وإن السكولائية، من حيث هي فلسفة للقدامة، لتتميز في اعتبار شلنغ بسمتين اثنتين:

أولاهما؛ أنها وعلى خلاف مذهب أرسطو الذي لطالما هي استوحته لم تتخذ من الماهية أو الشأن الكوني بساطاً لتفلسفها، وإنما اتخذته من الوجود الفردي المشخص؛ أي من إله الكنيسة المدرك إدراكاً وضعياً بما هو كائن غيبي مفصول عن العالم مفارق له.

وثانيتهما؛ أنها فرقت بين عقل الإنسان الطبيعي ومضمون الوحي الإلهي، وقد تجمد وتحجر وأفرغ من الحياة، تفريقاً خطيراً بأن جعلت من المصادرة على المضمون الوضعي المحدد سلفاً عمل العقل الأساسي والوحيد. لذلك كله عملت حركة الإصلاح على تفكيك عناصر هذه العقلانية الدوغمائية. ولقد توسلت إلى بغيتها هذه بتحرير العقل. لكن هذا التحرير لم يكن تاماً؛ إذ سرعان ما تنبه العقل نفسه إلى أنه لم يتحرر من السلطة الخارجية ـ أي سلطة الكنيسة ـ إلا ليجد نفسه أمام السلطة الداخلية؛ أي أمام آليات العقل نفسه ـ من إدراك حسي ومفاهيم عقلية ونزعة استنباطية ـ من غير أن تخضع لفحص أو بحث. فلم يكن للعقل آنذاك أن يشعر بنفسه وكأنه في بيته. لذلك سيعمل العقل، في ثورة ثانية مستأنفة، على أن يتولى أمره بنفسه؛ أي على أن يتحرر من طابعه المباشر الطبيعي. وهو العمل الذي اتخذ صيغتين: سلبية وإيجابية. فأما الجانب السلبي فقد تمثل في الشك بالتجربة (ديكارت)، والريبة في العقل الاستنباطي (بيكون)، والاشتباه في قوانين الفهم (لوك). وما زال الشك قائماً إلى أن عمد العقل إلى فحص ذاته فحصاً شاملاً في مشروع كانط العظيم (النقد).

وأما الجانب الإيجابي فقد رافق هذا العمل السلبي ولازمه؛ إذ بقدر ما كان العقل ينفذ إلى أعماقه كان يتمكن من تملك مضمونه الأكثر ملائمة؛ أي تملك فكرة «الوجود». وهو ما تعكسه مفاهيم ديكارت عن «الموجود الأكمل»، ومفاهيم مالبرانش عن «الموجود العام»، ومفاهيم لايبنتز عن «الموجود المطلق». وهي كلها كنايات عن الله. لكن سبينوزا لم يكتف بالتصديق بهذه الفكرة القائلة: إن الله هو الوجود (اللانهائي، المطلق) وإنما قام، مخافة أن يعتبر الله شيئاً آخر غير الوجود، إلى المماهاة المطلقة بين الله والوجود؛ أي أنه أذاب كل شيء في فكرة «الجوهر» كل الإذابة، ما حكم على فلسفته

بالجمودية التامة وانتفاء الحركية والفعل والصيرورة. . وما أدى إلى انحباس القول الفلسفي وانحساره. وهو انحباس لم يستطع العقل تجاوزه؛ إذ هو سعى إما إلى التخلي عن الرغبة القائمة في بناء الميتافيزيقا ـ وهذه هي طريق النزعتين التجريبيتين الفرنسية والإنكليزية، أو على العكس من ذلك ابتغى الأوبة إلى قديم الميتافيزيقا ومحاولة إحيائه بهذا القدر أو ذاك من النجاح والتعثر ـ وهذا هو سبيل لايبنتز خصوصاً والدوغمائية الألمانية عموماً. وحده كانط استطاع تجاوز هذا المأزق الذي أوقع سبينوزا فيه الفلسفة، وذلك بتحديده لله لا من حيث هو فكرة وحسب، وإنما بوصفه مثالاً يطمح العقل الخالص إلى بلوغه. وهو الدرب الذي سار عليه فيشته وواصل مساره شلنغ نفسه.

● **بيان جدلية الفلسفة الحديثة**: الحال أن الناظر إلى الفلسفة الحديثة نظرة عامة تتصرف به السبل بين مختلف المذاهب والمناهج التي تضمها ويكاد لا يجد رباطاً يربطها، أو جامعاً يلملمها. إلا أن شلنغ، وكما تبين ذلك في ما سبق، استطاع أن يستنبط مبادئ الفلسفة الحديثة استنباطاً، وذلك تبعاً لمبدأ المثالية الألمانية في «التولد». ولعل هذه أشمل وأكمل محاولة يقوم بها فيلسوف حديث بعد محاولة كانط العرضية الناقصة. وهكذا عمد شلنغ إلى تخير موقع له داخل الفلسفات الحديثة. ولقد اتفق أنه كان موقع واسطة العقد. قال شلنغ: «بقدر ما ينفذ المرء إلى عمق الأشياء وحميمها يكتشف أحقية مختلف مذاهب أغلب العقائد. فإن تحقق له ذلك، وجد نفسه في مركز النظر الذي تتجمع فيه كل المذاهب. فإن هو نظر من هذا المركز لم يعثر إلا على النظام والتناسب، وإن هو ابتعد عنه اختلطت عليه الأمور وغامت الخطوط»[١٢٢]. شأن كل الفلسفات الحديثة إذاً أن تؤدي إلى مذهب شلنغ باعتباره «نسق الأنساق» الجامع لكل الأفكار المؤلف بين مختلف المناحي الموحد بين مختلف المنازع.

ولذلك جاز القول: إن نسق شلنغ، بما هو النسق المطلق الأخير، لا يمكنه أن يكون إلا «نسق الأنساق»[١٢٣]. ونسق الأنساق هذا جسد ونفس،

---

(١٢٢) Friedrich Wilhelm Joseph Von Schelling, *Œuvres métaphysiques*, trad. de l'allemand par Jean-François Courtine et Emmanuel Martineau, bibliothèque de philosophie (Paris: Gallimard, 1980), p. 275.

(١٢٣) Jean François Marquet, «Schelling et l'histoire de la philosophie,» dans: Schelling, *Contributions à l'histoire de la philosophie moderne*, p. 256.

الشأن فيه أنه جمع بين الجسد (فلسفة الطبيعة التي أهملها فيشته)، والنفس (الفلسفة المتعالية التي قال بها). أكثر من هذا، لقد نظر شلنغ إلى المذاهب الفلسفية السابقة لا بمنظار «الخطأ» و«الحقيقة» ـ فكلها كانت محقة في زمنها ومن منظار معين مخصوص ـ وإنما بمنظار «النقص» و«الاكتمال»؛ فكلها ناقصة من حيث إنها شملت إما الجسد وحده (فلسفة الطبيعة)، أو الروح وحدها (الفلسفة المتعالية)، فكانت إما فلسفة مادية فجة ـ شأن المادية الفرنسية والتجريبية الإنكليزية ـ أو فلسفة مثالية دوغمائية شأن مثالية لايبنتز وولف. أما مذهبه هو فكان الروح التي تنادي الجسد والجسد الذي يرضى عن الروح. ذلك أنه في كل الأنساق الفلسفية كان هناك نسق واحد يعيد نفسه باستمرار، لكن في كل مرة على نحو مباين وباستعادة مختلفة. ولذلك كان طموح شلنغ يتمثل في إيجاد شكل هذا النسق المطلق حيث يمكنه استعادة الأنساق الأخرى وإتمامها[١٢٤]. وبهذا يتمكن الفكر أخيراً، وقد شارف على نهايته، من أن يعي ذاته بذاته ومن أن يتملك الدراية بأمر نفسه وبمسارها[١٢٥].

أما هيغل فإن النظر في تاريخ الفلسفة عنده، شأن النظر في التاريخ والطبيعة والمجتمع، لا يشي عن «شتات من الآراء بلا نظام»[١٢٦]، وإنما هو «كل يتقدم تقدماً عضوياً؛ أي هو سلسلة عقلية متلازمة»[١٢٧]. وبالجملة، فإنه «ليس تاريخ الفلسفة مجرد تجميع لآراء متعسفة، وإنما هو ترابط ضروري منذ بداية نشأتها حتى نصل إلى تطورها الثري»[١٢٨]. والنتيجة المتحصلة عن هذا تكاد تبدو مفارقة. فهذا التاريخ الفلسفي الذي يفترض فيه تحقيق مبدأ «الذاتية» الحديثة خلو هو نفسه من الذاتية. فهو ليس تاريخ أفراد أبدعوا مذاهب فلسفية، وإنما هو تاريخ أفكار الروح بوصفها «الذات المنتجة»[١٢٩]، لا «ذات الفرد» وإنما «ذات الروح»، لا «ذات الفيلسوف» وإنما «ذات النسق»، لا «ذات الناظر» وإنما «ذات النظر»... وذلك ما دام أن تاريخ

(١٢٤) المصدر نفسه، ص ٢٣٧.

(١٢٥) المصدر نفسه، ص ٢٤٦.

(١٢٦) هيغل، **محاضرات في تاريخ الفلسفة**، ص ١٧٧، و Hegel, *Leçons sur l'histoire de la philosophie, tome 1: Introduction, système et histoire de la philosophie*, p. 51.

(١٢٧) المصدران نفسهما، ص ٩٤، و٢٣ على التوالي.

(١٢٨) المصدران نفسهما، ص ٩١، و٢٩ على التوالي.

(١٢٩) المصدران نفسهما، ص ٩٦، و٢٥ على التوالي.

إنجاز الفلاسفة من شأنه أن «يكون ممتازاً كلما قل الطابع الجزئي الشخصي للمؤلف الذي يطبع العمل بطابعه؛ إذ المفروض أن يختفي الأمر الجزئي في الفلسفة (وأنا أعني بالأمر الجزئي نشاط الفيلسوف الخاص) بحيث لا يبقى سوى مجال الفكر الخالص»(١٣٠). ترى ما الذي استهدفته جهود الفلسفة؟ هنا هدفان يلتقيان عند آخر المساق:

أولهما؛ أن يعبر الفكر عن ذاته بلغة «المفهوم» (Le Concept) لا بلغة «الوجد» الديني (L'Affect) أو «الدرك» الفني (Le Percept) بمعنى أن يصبح الفكر مشخصاً لا مجرداً، ومتعيناً لا متعالياً، ومحايثاً لا مفارقاً.

وثانيهما؛ أن تتحقق الروح ـ الفكر الحي ـ بما هي روح ذاتية لا بما هي موضوعية أو شيء فارغ نخب هواء ميت متصلب. وهذا التأريخ للفلسفة بالنظر هو ما شهد عليه التأريخ لها بالتطبيق. وبيانه أن «معنى معنى» تاريخ الفلسفة إنما هو تحقيق مبدأ «الذاتية». وهو الأمر الذي استغرق التعرف إلى المذاهب الفلسفية العتيدة قديمها وحديثها: والحال أن المذاهب القديمة ما عرفت لمبدأ «الذاتية» على الأحق وجهاً. إذ لم «يكن الإنسان في ذلك العصر قد عاد إلى نفسه مثلما هو عاد اليوم». ولئن صح أنه كان «ذاتاً»، فإنه يصح القول على الرغم من ذلك أنه «لم يكن قد بنى نفسه بعد على أنه كذلك، فهو لم يكن يعرف نفسه إلا في وحدته الأخلاقية الأساسية مع بيئته، وفي واجباته نحو الدولة». وحدها المسيحية، إن هي قورنت بما سبقها، ظهرت أنها «قمة الفكرة الذاتية». فهنا، في المسيحية، ما من شيء، أكان حياة مادية أم حياة عبادية، إلا وهو منوط بالفرد والذات. فالإله المشخص يحل في الفرد المتعين، ولا سيما منه في روعه.

لكن الفكرة الذاتية ظلت هنا ـ في واقع القرون الوسطى ـ فكرة جوانية كامنة، ولم تتحقق واقعاً أو تنشأ موضوعياً؛ أي لم تنفذ إلى القوانين والأعراف والنظام السياسي. وحده ديكارت ـ أبو الفلسفة الحديثة ـ جعل الفكر أساس المعرفة، واستبعد كل سلطة خارجية ميتة، وبقي وجهاً لوجه أمام هذه الأنا المفكرة المتحررة؛ عنينا «الذات». لكن هذه الذات عدمت الاستئناس بالعالم الموضوعي الخارجي، فكان أن جاء سبينوزا فأعاد تذويب

---

(١٣٠) المصدران نفسهما، ص ١٨٤، و١١١ على التوالي.

الذات في الوحدة الجوهرية؛ أي في الهوة السحيقة بلا قرار التي شأنها أن تبلع كل شيء. إلا أنه كان لا بد من انتفاضة الذاتية من جديد ضد الهوية، فكانت فرديات لايبنتز وكانت مبادئ كانط وفيشته التي أعادت إلى الأذهان ذكرى الذاتية المتطرفة. وقابل شلنغ هذه الذاتية بموضوعية الطبيعة، لكنها كانت موضوعية سديمية وسوية عدمية، فكان أن احتاج الأمر إلى التوليف من جديد بين ذاتية متعقلة وموضوعية غير غريبة. وتلك طلبة فلسفة هيغل.

ج ـ المثالية الألمانية وادعاء تحقيق المطلق

لم يكن مفهوم «المطلق» ليحظى بالعناية التي حظي بها في تاريخ الفلسفة الغربية الحديثة لولا أن المفكرين المثاليين الألمان جعلوه متداولاً، ولم يكن ليصبح سائراً على لسان المفكرين المحدثين لولا ترويج الفلاسفة المثاليين الألمان له ولمرادفاته من «متعال» و«لانهائي» و«لامشروط» و«مبدأ أول»... وما زالوا يفعلون حتى قصروا القول الفلسفي بأكمله على درك المطلق فقالوا عن الفلسفة: إنها علم المطلق. والحق أنهم بقدر ما سعوا إلى البحث عن المطلق ـ وذلك ببناء أبراج فلسفية تشرئب، حال من بنوا برج بابل، إلى عالم المطلق ـ سعوا إلى نبذ نقائضه؛ من أمر «نسبي» و«متناه» و«عرضي»، ومطاردتها كما كانت تطارد الساحرات في أوروبا الوسيطة. قال كبيرهم (هيغل): «إن الفلسفة التي من شأنها أن تضفي على الوجود المتناهي في تناهيه صفة الوجود الحقيقي والنهائي والمطلق لا تستحق على التحقيق أن توسم باسم الفلسفة»(١٣١). ووضع أوسطهم (شلنغ) خطة عملهم في رسالة بعث بها إلى هيغل: «يجب علينا أن نخترق هذه الحواجز [يقصد حواجز الشأن العرضي والموقت والنهائي]؛ أي يجب علينا أن ننتقل من دائرة الأمر المتناهي إلى دائرة الشأن اللامتناهي. وهذا يتطلب منا الإقدام على تحطيم دائرة الأمر المتناهي تحطيماً والتحليق في عالم الشأن المتعالي تحليقاً»(١٣٢). وهذا أولهم (فيشته) رأى أن شكل فعل التفلسف الأصيل يكمن في ألا نقيم للكائن العرضي أي وزن يذكر.

تحصل من هذا إذاً أن مهمة الفلسفة، عند المفكرين المثاليين الألمان،

---

(١٣١) Hegel, *Morceaux Choisis*, tome 1, p. 82.

(١٣٢) رسالة شلنغ إلى هيغل مؤرخة في ٤/ ٢/ ١٧٩٥، وواردة في: Hegel, *Correspondance, tome I*, p. 27.

إنما كمنت في تجاوز الأمر العرضي والموقت والمشروط والمتناهي؛ أي باختصار، تجاوز الشأن النسبي والرقي نحو الشأن الخالد والدائم واللامتناهي واللامشروط؛ أي بإيجاز درك المطلق. لكن هنا مسألة للنظر: وهي أن النزعة المثالية الألمانية لم تقم، على التحقيق، بتجاوز الأمر النسبي والرقي عليه بالمعنى المكاني أو المجالي لكلمة «رقي»، وإنما بتذويبه في المطلق. ومن ثمة لم يجز القول بأنها سعت إلى السمو إلى المطلق ـ وكأن المطلق أعلى محض، وكأنه يوجد في مكان آخر غير هذا العالم ـ وإنما هي أنزلته إلى الأرض وأحلته بين الناس. والحق أن الفلسفة المثالية الألمانية أكدت، عكس الفلسفات السابقة، أن المطلق موجود فينا حالٌّ بيننا؛ أي متحصّل في عالمنا متحقّق. قال إرنست بينز محدداً وجهة نظر المثالية الألمانية في «المطلق»، مقارنها بالتصور الأسبق: «لم يعد المطلق، كما كان يراه فلاسفة القرون الماضية، كائناً موجوداً في عالم آخر متعال بعيد المنال، وإنما أضحى متحققاً في وعي الإنسان؛ أي في الروح التي تعي ذاتها أو لنقل في الأنا.. كما لم يعد العالم الروحي، كما كان الحال عليه لدى ديكارت، عالماً مجرداً متعالياً؛ وإنما أضحى تحققاً ملموساً لله في عالمنا البشري هذا»[(١٣٣)].

هنا، في نظر المثاليين الألمان، تصوران خصّا شأن «المطلق»: تصور قديم نظر إلى المطلق بصفته موجوداً في عالم آخر بعيد المنال صعب الملتمس متعذر الإدراك.. وهو الموقف الذي ساد في الفلسفة منذ العصور القديمة إلى زمن سبينوزا أو كانط على الأرجح. وتصور محدث نظر إلى المطلق باعتباره محايثاً؛ أي حالاً في هذا العالم متحققاً.. وهو التصور الذي بدأت تظهر معالمه منذ سبينوزا وكانط، والذي بلغ كماله ومنتهاه في الفلسفة المثالية الألمانية.

ولهذا قامت هذه تبني جنيالوجيا لظهور وضمور مفهوم «المطلق» في الفلسفة الغربية الحديثة منذ بداية العصور الجديدة. جنيالوجيا تميز في هذا المفهوم بين لحظتين اثنتين: لحظة غيبة المطلق وتعاليه بل موته؛ ومن ثمة نظرت إلى الفلسفات السابقة على أنها فلسفة «موت الإله». ولحظة عودته وأوبته. قال فيشته: «لو نحن ألقينا بنظرة سريعة إلى من تقدمنا من الفلاسفة لألفينا أنه منذ بدء الفلسفة الحديثة حتى مجيء كانط لم يتم تصور المطلق

(١٣٣) Benz, *Les Sources mystiques de la philosophie romantique allemande*, pp. 27-28.

إلا من جهة كونه موجوداً؛ أي بما هو شيء ميت، شيء قائم في ذاته... والحال أن المطلق هو على خلاف ما ذكر. وكل من يملك عقلاً حراً يدرك أن ما من موجود إلا ويفترض أن يكون له وعي وفكر، وأن الوجود ليس إلا حضوراً ناقصاً يحتاج إلى الوعي بذاته»[١٣٤]. فهذا القول يبين كيف كان ينظر الفلاسفة الذين سبقوا المثالية الألمانية إلى «المطلق»: لقد كانوا يسندون إليه صفة «الوجود». وأي وجود هو؟ إنه الوجود المتعالي المفارق الأشبه بالشيء منه بالوجود الحق؛ فالوجود المنسوب إلى المطلق هنا لم يتوسطه الفكر؛ أي الوعي، ومن ثمة فهو خارج الأذهان والتصورات. ومن شأن الشيء المفترض وجوده خارج الأذهان أن يكون ميتاً، نخبَ هواءٍ، لأنه ينقصه الوعي؛ أي تنقصه الحياة.

كذا كان حال المطلق عند ديكارت وسبينوزا. لكن الجديد الذي حملته فلسفة كانط، من حيث هي بشارة جديدة، هو أن لا موجود خارج الفكر. فالموجود إذاً نصف وفكرتنا عنه ـ أو بالأحرى فكرته عن نفسه ـ نصف آخر. فلا مطلق من دون وعي وفكر وحياة. لقد بعث كانط إذاً الحياة في الوجود لما ربط الوجود بالفكر.

لكن كانط سد في الحقيقة ـ على خلاف مزاعم فيشته ـ أبواب النظر في المطلق؛ أي إعمال النظر في ما وراء النظر؛ وذلك لما جعل من هذا المطلق، كما ذكر إرنست كاسيرر، مفهوماً حدياً ينشأ عندما لا تعود هناك سلطة أو حدود على الميز (الفهم) ومقولاته، وعندما يريد العقل الخالص تجاوز الأمر المشروط نحو الشأن اللامشروط. فهذا المطلق ـ الذي يطلق في فلسفة كانط وأتباعه على الشأن اللامشروط تارة، وتارة أخرى على الموجود الضروري، وعلى الأساس الأخير أحياناً، وأحياناً أخرى على الله نفسه ـ لا تمكن معرفته، من حيث هو كائن مفكر أو عقل، بالعقل النظري أولاً وبدءاً. ثم إنه لا يمكن أن ننسب إليه ما يقيسه الشاهد على الغائب ـ أي العقل والحياة ـ سواء أقصدنا به اللامشروط البسيط (الروح) أم اللامشروط الأول (الحرية) أم الموجود الأسمى (الله)؛ وهو المكنى عنه حقيقة بالمطلق. فهذا كانط نفسه يقول: إذا ما نحن نظرنا محققين إلى الرغبة في التفكير بالموجود الأسمى (الله)، من حيث هو عقل، وجدناها رغبة معقولة الدافع إليها سير

---

(١٣٤) فيشته، نقلاً عن: Cassirer, *Les Systèmes post-kantiens*, p. 167.

عمل العقل وسعيه الدؤوب نحو فكرة أعلى، بل إننا لا نكون مبالغين إذا قلنا إنها ليست بالرغبة التي تتيسر مقاومتها. . لكن إذا قلبنا الأمر من كل أنحائه وجدنا أننا حين نهب لله ميزاً، وندّعي معرفته بواسطة خاصية معينة، فإننا نتجاوز مجال المباح الممكن النظر، ذلك أن صفة «الميز» لا يوصف بها غير الإنسان. فلا يجوز من هذه الجهة نفسها أن تسحب على موجود من شأنه أن يعلو على الحس. هذه هي «اللاأدرية النظرية» التي قال بها كانط. والحق أنه إذا كان هم الفلاسفة المثاليين الألمان كافة قد تمثل في محاولة إدماج المطلق في الفلسفة أو إدماج الفلسفة في المطلق، فإن مسار كانط كان، على العكس من ذلك تماماً، يهدف إلى إقصاء المطلق من مجال النظر الفلسفي، أو بالأحرى حرمان النظر الفلسفي من النظر في المطلق.

ولئن حق، من جهة أولى، أن كانط لم يكن يهدف على التحقيق إلى نسف بناء الميتافيزيقا، وأنه استعاد بيد ما أضاعه بيد أخرى ـ أي أقام الميتافيزيقا من جديد على أساس من مصادرات العقل العملي وأفكار الكوسمولوجيا ونزعة الطبيعة الغائية ـ وذلك بعدما كان أبان عن استحالة قيامها بالتوسل إلى معطيات العقل النظري؛ ولئن هو حق، من جهة ثانية، بطلان الصورة التي رسمت له ـ أي صورة رجل قيل إنه أنكر مشروعية الميتافيزيقا أو ادعى ذلك، وأن أتباعه حالفوه بأن كانوا من كبار الميتافيزيقيين، فذهبوا بالقول في ما وراء الطبيعة إلى أبعد نقطة ممكنة؛ وذلك تلقاء ثبات صورة رجل أنكر ضرباً من الميتافيزيقا وما هو أنكر الميتافيزيقا على وجه الإجمال؛ أي صورة رجل سعى من خلال كتابه الشهير **نقد العقل الخالص** إلى إنجاز مهمتين في آن: هدم أساس ضرب من الميتافيزيقا وتأسيس ضرب آخر قادر على تجاوز الطابع الاحتمالي التناقضي لسابقه ـ فإنه يحق القول أيضاً: إن الميتافيزيقا التي رامها ما كانت لترضي أتباعه أو تقنعهم.

ولهذا عاد العقل الخالص، بعد أن أهين أشد الإهانة على يد كانط، إلى توسل ثلاثة فلاسفة أشداء أقوياء لينتقم لنفسه. فلا نملك إلا أن نقول إذاً: غريب حقاً هذا المصير التاريخي الذي انتظر كانط: لقد كان ينوي أن يضع حدوداً نقدية للميتافيزيقا، ولكنه لم يفلح في الحقيقة إلا في إعطاء زخم جديد وقوة مستجدة للبواعث الروحية الميتافيزيقية الأكثر عمقاً. ذلك أن **نقد العقل الخالص** لم يقم فقط بتحرير المعرفة من قيود مفهوم «الشيء»

الدوغمائي، وإنما هو حرر أيضاً المعرفة الميتافيزيقية من هذا الثقل. ومن ثمة لم تعد الميتافيزيقا تحتاج إلى أن تكون معرفة بالأشياء المطلقة المفترض وجودها في الخارج وفي المجال المتعالي المفارق المجاوز للعقل، وإنما هي أضحت تتعلق بتركيب مفهوم «العقل» ذاته[١٣٥]. وهكذا لم يعد مجال الميتافيزيقا (المطلق) مجال التعالي والمفارقة، وإنما هو أضحى مقام المحايثة. ولذلك جاز لنا القول: إن أتباع كانط استهدفوا ملءَ الشرخ الذي أقامه كانط بين الفلسفة والمطلق، أو لنقل: إنهم استهدفوا المصالحة بينهما. فكيف تم ذلك؟

وجب الابتدار أولاً إلى توضيح أمر: وهو أن السعي المحموم إلى درك المطلق بالنظر العقلي المحقق لم يكن ليستبد بفيشته، أولى حلقات الفلاسفة المثاليين الألمان، لولا محاولة شلنغ أولاً وهيغل ثانياً تجاوز فلسفته والتطويح بها إلى طي النسيان المطلق والكتمان المحقق. فاهتمام فيشته بالمطلق هو احتجاج ضد النسيان الذي بدأ يلف فلسفته على يد تابعيه؛ أي إحياء للذاكرة الفلسفية لعصره. إنما انصب اهتمام فيشته، أولاً وقبل كل شيء، على تأسيس «نظرية العلم»، وبالخصوص على وضع المبدأ الأول فيها؛ نعني مبدأ «الأنا». فهذا المبدأ كان عنده منطلق الفلسفة وغايتها. لكن أتباعه جعلوا من هذا المبدأ المطلق بعينه. ثم إنهم ما لبثوا أن عادوا فعابوا عليه سجنه للمطلق في قمقم «الأنا».

ولذلك أعاد النظر في مذهبه بأن وضع المطلق فوق «الأنا». والحق أن شلنغ وهيغل هما اللذان أجريا تعديلاً دلالياً في مفهوم «المطلق»، بل هما اللذان حوّلاه إلى مفهوم. إذ حوّلا المطلق من صفة تخص «الأنا»؛ أي «الأنا» من حيث هي مبدأ أول لامشروط (مطلق) إلى مفهوم فلسفي قائم الذات؛ أي الكائن الذي تسعى الفلسفة إلى الإشارة إليه والإبانة عنه. فقد كتب هولدرلين إلى هيغل بتاريخ ٢٦ كانون الثاني/يناير من عام ١٧٩٥: «إن الأنا المطلقة عند فيشته معادلة للجوهر عند سبينوزا. إنها الواقع كله: فهي الكل ولا شيء يوجد غيره»، وكتب شلنغ إلى هيغل وقد أخذته الحماسة إلى فلسفة فيشته والحمية: «لو نحن تدبرنا فلسفة سبينوزا وجدنا أن العلم عنده (أي الموضوع الذي يقال في مقابل الذات) هو الكل بعينه. أما بالنسبة إلي أنا شخصياً فإن

---

(١٣٥) Cassirer. Ibid., p. 225.

الأنا هي التي على التحقيق يجب أن تشكل الكل. والحق أن الفرق بين الفلسفة النقدية (كانط وفيشته) والفلسفة الدوغمائية يكمن في هذه النقطة بالذات. ذلك أن الأولى تنطلق من الأنا المطلقة (أي الأنا التي لم تحتك بالموضوع بعد)، بينما تنطلق الثانية من الموضوع المطلق أو اللا ـ أنا. فإذا ما قمنا بالدفع بهذه الفلسفة إلى نتائجها النهائية قادتنا إلى نسق سبينوزا، بينما قادتنا الثانية إلى نسق كانط. إن لعلى الفلسفة أن تنطلق من الشأن اللا ـ محدد. حينها وحينها فقط تصبح المسألة الوحيدة المعروضة على وجه النظر هي معرفة أين يكمن هذا الأمر غير المحدد: أفي «الأنا» أم في «غير الأنا» وسواها؟ إذا استطعنا الحسم في هذه المسألة اتضح كل شيء. أما في ما يخصني أنا، فإني أجدني أرى أن المبدأ الأعلى لكل فلسفة هو الأنا الخالصة المطلقة؛ أي الأنا ذاتها قبل أن يمسسها الموضوع؛ أي من حيث هي حرية أصلية (. . .)»[١٣٦].

قلنا إذاً: إن فيشته لم يكن في البدء ليهتم بدرك المطلق وتحصيله؛ إذ كان يكفيه القول بالأنا المطلقة كما هي ظاهرة في كتاباته الأولى. لكن حمى السعي إلى درك المطلق والإبانة عنه أصابته بفعل انتقاد رفقائه له. فاضطر لذلك، كما ألمحنا إليه في ما سبق، إلى وضع المطلق فوق «الأنا»، ومن ثمة إلى القول بنظرية في المطلق من أغرب ما قرأنا له وأكثره فرادةً؛ ذلك حتى إن المتأمل فيها لتلتبس عليه بنظرية الفيض الأفلوطينية، أو بنظرية وحدة الوجود عند ابن عربي لما تعج به من مرايا وصور. قال الرجل: «إننا لا نضع المطلق وضعاً وكأنه إله ميت أو جثة جامدة، وإنما نحن نرى فيه حياة خالصة. هذا هو وجه الجدة في المذهب الذي ندعو إليه. إن هنا المطلق ـ وهو المنطلق ـ ثم هناك صورة أو رؤية هذه الحياة المطلقة ـ وهي أساس كل حياة ووجود وظاهرة. وأخيراً هناك نتاج هذه الرؤية وهو المكنى عنه بالوجود في ذاته أو العالم الموضوعي وصورته. فإن تنبهنا إلى هذا الأمر ساغ لنا أن نطرح السؤال: ما الفرق بين مذهبنا ومذهب سبينوزا؟ إن المقارنة وحدها يمكن أن تبين عن ذلك. لكن لنبادر إلى القول ـ أولاً ـ بالنسبة إلى سبينوزا العنصر الأعلى الذي يمكن أن نعرفه هو الوجود؛ أي الجوهر المطلق»[١٣٧].

---

(١٣٦) رسالة شلنغ إلى هيغل في: Hegel, *Correspondance, tome I*, pp. 26-27.

(١٣٧) فيشته نقلاً عن: Cassirer, Ibid., p. 168.

إذا ما نحن فهمنا هذا النص الذي أوردناه هنا حق الفهم، جاز لنا أن نقول: إن هنا ثالوثاً عجباً: هناك، أولاً، **المنطلق**: وهو المطلق. وهذا المطلق موسوم بسمة كبرى هي الحياة. فالحياة هي الأولى إذاً في فلسفة فيشته المتأخرة؛ أي هي أصل لكل وجود. ومعنى ذلك أنه خالف الذين جعلوا الوجود مبدأ والحياة منتهى، فعنده أن ما من فلسفة فلسفة تنطلق من الوجود، أولاً، لتبلغ الحياة، ثانية، إلا وهي فلسفة فاسدة. إنما الحياة هي المبدأ والمنطلق. وفي هذا إحياء للمطلق. ثم هنا **الوساطة**: وهي كناية عن العلم. فالعلم هنا صورة الحياة المطلقة، صورة المطلق، صورة الله. عندما يرى الله نفسه، أو ينظر إلى ذاته فثمة العلم. والعلم، عنده، لا يمكن إلا أن يكون صورة حقه لله، للمطلق، للحياة. ومن ثمة لا يمكن أن يكون تشييئاً لله وتغريباً له وتخريجاً. والعلم فعل حي. وهو ليس رسماً ميتاً على لوحة. وهناك، ثالثاً وأخيراً، النتيجة أو **الدرك**: وهو الوجود الموضوعي؛ أي العالم الذي نعيش فيه ونحيا. هذا في ما يخص مختلف مكونات «الكون الفلسفي» الذي قال به فيشته.

أما في ما يخص أمر الصلة بين هذه المكونات فيوضحها بقوله: لا توجد في الحقيقة إلا حياة كاملة واحدة وما سواها باطل، وهو لا يوجد إطلاقاً... والحال أن هذه الحياة الواحدة الخالصة تعرض نفسها في العالم؛ أي في صورة عن ذاتها. لكن ما التغيير الذي تحدثه فيها الصورة (المرآة)، وماذا تضيف الصورة إلى الحياة؟ إن العلم ليرسم صورة للحياة ويقذف بها إلى الأمام فإذا بها تضحى صورة ثابتة جامدة. وهذا الثبات يخلق للحياة معارضها؛ أي اللا ـ حياة. ذلك هو قانون العلم... إن العلم ليضيف أثقالاً إلى الحياة من أجل دركها ووضعها في شكل صور[١٣٨].

إن كلام فيشته هذا ليوضح بحق كيف ترتدي الميتافيزيقا حلة استعارية: فهناك، **أولاً**، الأصل الحي (المطلق). وهناك، **ثانياً**، مرآته العاكسة (العلم). وهناك، **ثالثاً**، صورة المطلق المعكوسة (الوجود الموضوعي أو المادي). والمرآة العاكسة هي التي تسمح بتشكل التعدد والقسمة (تنوع مظاهر العالم المادي) في الوحدة (المطلق)... فالمطلق، عند فيشته، وكما كتب إلى شاد، يتخذ طابعاً كمياً (قسمة عددية)، وينقسم إلى علم وإلى وجود (مادي).

---

(١٣٨) فيشته نقلاً عن: المصدر نفسه، ص ١٤٧ .

ويجد هذا الانقسام أصله في الانعكاس ذاته من حيث هو شكل العلم الأصيل؛ بمعنى أن العلم منعكس بطبعه. وهو بذلك يخلق القسمة في المطلق. هنا إذاً ما سمّاه جون فال (١٨٨٨ ـ ١٩٧٤)، أسوة بصاحب كتاب: **فيشته وزمنه**، «الهوة» أو «المهواة» (projectio per hiatum)، أو ما سمّاه العلامة الاجتماعي جورج كورفيتش (١٨٩٤ ـ ١٩٦٥) «hiatus irrationalis» التي توجد في أصل الأشياء(١٣٩). وفيشته يعطي لهذه القسمة والهوة بين الكائنات والمطلق مسوحاً دينية في كتابه **التنبيه على سبيل السعادة** بحيث يدعو إلى تجاوز الانعكاس والقسمة نحو التوحد بالله، أو فلنستعر لسان الشاعر الألماني شيلر (١٧٥٩ ـ ١٨٠٥) لنقول به: إن فيشته يدعو إلى تجاوز تمزق الإله وانفصال الطبيعة، من حيث هي إله منقسم إلى ما لا نهاية له، نحو تحقيق الوحدة الأصلية. فلا غرابة إذاً أن يجعل فيشته فعل التفلسف يسلك الطريق المعاكسة للانقسام والهوة، وأن يدفع به إلى السير من الوجود المادي (اللاعقلاني) ـ والذي هو على التحقيق عدم أو أشبه بالعدم ما دام هو يشكل اللاحياة أو الموت ـ إلى العلم؛ ومن ثمة إلى الحياة أو المطلق.

وهذا «المعراج الفلسفي» هو الذي يدعونا فيشته إلى القيام به. ها هو يقول: إن ما من تفكير [انعكاس] للفلسفة في ذاتها إلا ويلزمها أن تدرك الوجود من حيث هو شيء بسيط يعدم ذاته أمام الوجود المطلق(١٤٠). وبهذا يصير القول بالمطلق؛ أي إحياؤه، قولاً بعدم العالم أو بالعدمية؛ وذلك من حيث إنه خارج الله لا يوجد أي شيء على التحقيق، وأن كل شيء باطل ما عدا الله. . . ذلك أن كل ما خالف الله، من أشياء وأجساد وأرواح وذات، ما كان من شأنه أن يوجد على الأصح، ولا أن يقوم على الأدق إلا من حيث هو قائم في الوعي والفكر؛ أي بما هو شيء موعى به مفكر فيه وحسب، لا بما هو شيء موجود وجوداً موضوعياً. وبه ساغ لفيشته وصف العالم المادي بأنه عدم العدم وظل الظل. فكان أن اتخذت العدمية عنده معنى خاصاً من حيث هي الوجه الآخر لإحياء الله، كما اتخذت الإثباتية ـ أي نفي العدمية ـ الوجه المقابل لموت الإله.

والحق أن أتباع فيشته من المثاليين الألمان ما كانوا ليأبهوا لهذه

---

(١٣٩) Wahl, *Le Malheur de la conscience dans la philosophie de Hegel*, p. 100.

(١٤٠) انظر اقتراح فيشته في: Cassirer, *Les Systèmes post-kantiens*, p. 149.

التحولات التي مست فلسفته في صيغتها الثانية هذه ـ حيث تحول مفهوم «المطلق» من صفة للأنا إلى مفهوم قائم الذات يعني حياة الله ـ بل كان همهم كله سجن فلسفة الأستاذ في قمقم «الأنا» وادعاء أن هذه «الأنا» هي المطلق عند فيشته ولا شيء غيرها.

فقد كتب شلنغ إلى فيشته بتاريخ ١٠/٣/١٨٠١ يقول: «إن قولكم بضرورة الانطلاق من الرؤية يسجنكم كما يسجن فلسفتكم في سلسلة غير محددة من الشروط لا يبقى فيها مكان يذكر للمطلق»[١٤١]. ثم أضاف بأنه، تبعاً لفلسفة فيشته ونظريته في العلم، فإن كل «أنا» تصبح جوهراً مطلقاً؛ ما دامت الفلسفة والعلم ينطلقان من هذه «الأنا» وينحصران فيها ويؤوبان إليها الأوبة. وحتى تستقيم عصا لينين الملتوية، فإن شلنغ يوجهها الاتجاه المضاد؛ أي نحو قول سبينوزا: إن المطلق هو الشأن الموضوعي والجوهري لا الأمر الذاتي والمثالي. إن لسان حال شلنغ لمن شأنه أن يقول: قال سبينوزا: بقدر ما نقدم على العلم بالأشياء الجزئية نعلم حقيقة الله. والحق أنه بهذه القناعة الراسخة يجب علينا أن نتوجه بالكلام إلى أولئك الذين يسعون إلى العلم بالأمر الخالد فنقول لهم: أقبلوا على درس الفيزياء تتبينوا الشأن الخالد وتتعرفوا إليه. فإن رمنا عنده درك الصلة بين هذين الضدين: فلسفة فيشته (الذاتية) وفلسفة سبينوزا (الموضوعية) ظهر أن الأولى سبينوزية مقلوبة؛ وذلك بحكم أنها انطلقت من عكس ما انطلق منه سبينوزا: فهو انطلق من الجوهر وانتهى إلى نفي الذات أو «الأنا»، وهي انطلقت من «الأنا» أو الذات فانتهت إلى نفي الجوهر أو جعله متعلقاً بالذات تبعياً لها ظلياً. فكان لا بد إذاً من إقحام الطبيعة في صلب فكرة «المطلق». والتوفيق بين السبينوزية والسبينوزية المقلوبة: ذلك هو مرام شلنغ ومسعاه.

فالمطلق عنده هو وحدة الأمر المثالي (الفكر/ الوعي/ الذات)، والأمر الموضوعي (الطبيعة/ الواقع/ الوجود). والفلسفة عنده هي علم المطلق. والمطلق شرط كل تفلسف حي. يقول شلنغ: «إن الشرط الأول الذي يجب تحققه قبل الإقدام على فعل التفلسف إنما هو التشبع بالفكرة القائلة: إن الشأن المثالي المطلق هو في الوقت نفسه الأمر الواقعي المطلق»[١٤٢]، لذا

(١٤١) Cassirer, Ibid., p. 140.

(١٤٢) Schelling, *Essais*, p. 88.

لزم على الفلسفة أن تحل داخل المطلق وتنظر فيه بالحدس. إذاً فليتربع المطلق على عرش الموجودات، كما يتربع الحدس بالمطلق على رأس الفلسفة. والمطلق، إن نحن رمنا تحديده سلباً، ليس هو الذات (فيشته) ولا هو الموضوع (سبينوزا)، ولا هو بالروح ولا هو بالطبيعة، ولا هو بالمثالي ولا هو بالموضوعي؛ وإنما هو، إن نحن رمنا تحديده إيجاباً، الهوية بين الاثنين والسوية بين المتعادلين. لكن كيف يحدث أن يقع التمايز في عالمنا الدنيوي هذا بين الروح والطبيعة، وبين اللامشروط والمشروط، وبين اللا متناهي والمتناهي؟ الحق أن هذه المسألة من أعقد أمور نسق شلنغ تذهب بأكثر العقول جدلية. فعنده، كما هو الحال عند فيشته تماماً، يتحول دقيق القول الميتافيزيقي إلى غريب القول الاستعاري فتكتسي الفكرة المجردة صورة الاستعارة المشخصة.

لقد رفض شلنغ في ما كتبه قبل عام ١٨١٠؛ أي قبل الخصومة مع هيغل، القول إن المطلق «يخرج» عن ذاته إلى الطبيعة، أو «ينشط» في الأمر المتناهي، أو «ينتج» في الشأن المشروط؛ وذلك لأنه رفض القول بالتعارض بين الروح والطبيعة. ولقد تهكم من القائلين بذلك، فأنشأ يقول: «لكم هو فظ تصور هؤلاء الناس لمسلك الفيلسوف يصورونه [كالساحر] وقد قبض بيد على الشأن المثالي أو الذاتي وبيد أخرى على الأمر الواقعي أو الموضوعي وضرب هذا بذاك وعركهما فأنشأ المطلق بهذا إنشاء. لقد كررنا ألف مرة ومرة أننا لا نعتقد في وجود ذاتي قائم الأركان، ولا بوجود موضوعي مكتمل البنيان، وإنما شأن المطلق عندنا أنه هوية ليس لها أن يقوم لها قيام إلا بنفي هذه التعارضات [المصطنعة]»[١٤٣].

إنما المطلق هوية بين الأمر الواقعي والأمر المثالي مباشرة وسوية غير موسطة وداخلية غير خارجية. وبالقول المختصر، المطلق أمره أمر بسيط غير مركب. وشأن البسيط أن يعرف بالحدس بينما المركب لا يدرك إلا بالوصف. ومثلما ليس من شأن النور أن يوصف للأكمه، فكذلك ليس من شأن المطلق أن يوصف لفاقد البصيرة. ومع التعويل على الحدس يودع قارئ شلنغ مملكة الحجاج ليدخل إلى مملكة الاستعارة حيث تضحى الفكرة تمثيلاً. يقول شلنغ: «إنما يجب علينا أن ندرك المطلق باعتباره جوهراً صافياً وهوية خالصة؛ أي

(١٤٣) المصدر نفسه، ص ١٨٣.

بما هو مطلق بحق. وبما أن ماهيته تكمن في قدرته على الخلق، وبما أنه لا يمكن أن يحصل على شكله الملائم إلا بتخليقه له، فإنه يلزم أن يكون لهذا الشكل المخلوق هذه الهوية الأصلية. وعليه، فإن الماهية [المخبر] والشكل [المظهر] هما عنده شيء واحد؛ أي هما المطلق الخالص ذاته»، بل تتحول الفكرة إلى تمثيل التمثيل فيقول: «إن جاز لنا القول إنه في كل الأوقات التي لا يزال المطلق فيها يكون ماهية أو جوهراً فإنه يكون حينها ذاتية خالصة سجينة ذاتها لا توجد عندها فسحة للنظر إلى الخارج. لكن ما إن تطبع في ماهيتها صورة فإذا بذاتيتها تصبح موضوعية مطلقة، وما إن تعود الصورة إلى الماهية حتى تصبح الموضوعية ذاتية مطلقة من جديد»[١٤٤].

والحق أنه لا يوجد هنا «قبل» ولا «بعد»؛ إذ ما كان من شأن المطلق أن «يخرج» عن ذاته حتى يبذل جهداً بل هو الجهد ذاته؛ ذلك لأن فكرته إنما تتضمن في ذاتها ماهيته التصورية المباشرة؛ أي تتضمن القول: إن صورته هي في آن واحد ماهيته، وإن ماهيته هي في آن صورته[١٤٥]. لا يوجد إذاً انفصال في المطلق بين الشأن الموضوعي (الطبيعة) والشأن الذاتي (الروح) ولا اختلاف؛ بل هو هوية غير متخالفة وسوية مسواة. ولا يوجد انقسام بين الماهية (الروح) والصورة (الطبيعة) بل ائتلاف: فشأن الروح أن تكون ذاتاً وموضوعاً، وأمر الطبيعة بالمثل. فأنى لها أن يعتريها التخالف والتفاوت؟ كل ما هنالك، عند شلنغ، أنه في الذات ـ الموضوع المسماة بالطبيعة ثمة «شحنة» موضوعية زائدة. والأمر أشبه ما يكون بما لو أن فكرة من أفكار الذات تاهت فتصلبت وتجمدت وتكلست واستحجرت في الوجود الذي كانت تتأمله وكأنها دمعة حسناء تجمدت فوق خده.

وفي الذات ـ الموضوع المسماة بالروح هناك «شحنة» ذاتية زائدة وعودة إلى النفس ونشاط واع مفكر فيه. الذات أفكار أو «مثل» بالمعنى الأفلاطوني، والموضوع «قوى» بالمعنى الفيزيائي، وهما معاً يظهران الجوانب الذاتية ـ الموضوعية للروح والطبيعة. فالطبيعة مثلاً ـ إن أنت نظرت إليها في جانبها الموضوعي ـ تبدت لك بما هي «ثقالة»، وهي ـ إن أنت عاودت النظر إليها هذه المرة في جانبها الذاتي ـ انجلت لك بما هي «نور». وحقيقتها أنها هوية

(١٤٤) المصدر نفسه، ص ٩٢.
(١٤٥) المصدر نفسه، ص ٩٢.

بين الموضوع والذات؛ أي ثقالة دخلها النور، أو قل هي جسم حي. والروح من جهتها ـ إن أنت نظرت إليها من حيث هي واقع، أبصرتها بما هي «علم»، وإلا فمن حيث نظرت إليها بما هي «ذات»، تبدت لك بما هي «فعل». وهي من حيث هما معاً «فن». وكل واحدة من هذه القوى والأفكار تعبير مباشر عن الشأن المطلق.

هكذا انتهى شلنغ إلى تقرير حقيقتين في ما يخص المطلق: طريقة معرفته ـ وهي الحدس العقلي عنده ـ وطبيعته ـ وهي الهوية الخالصة أو السوية البحتة. والحقيقة أن هيغل ركز انتقاداته لمفهوم «المطلق» عند شلنغ على هذين الجانبين بالذات. ففي ما يخص الجانب الأول، كان شلنغ قد رأى أن طريق درك المطلق هي الحدس العقلي، ودعا إلى نبذ ما خالف الحدس ـ من حس وعقل (مفهوم) ـ بل إنه جعل الحدس العقلي على رأس أدوات المعرفة. قال عن الحدس: «إذا تؤملت المعرفة الحدسية حق تأمل ظهر أنها تفوق المعرفة بالمفهوم بما لا يعد ويحصى»[١٤٦]، بل ذهب إلى حد التهكم من أولئك الفلاسفة الذين لا يشرعون في الخطوات الأولى من دون طلب المعونة من المفاهيم العقلية؛ أي أولئك الذين شأنهم إن هم حرموا المفاهيم أن يعجزوا عن التعبير[١٤٧].

والحق أن إعلاء شلنغ من شأن الحدس وحطه من شأن المفهوم لم يكن ليرضي الفيلسوف الذي ما فتئ يحتفي بالعقل منذ كتابات الشباب الأولى، ويعلي من شأن طريق تعبيره عن ذاته ـ التي هي «المفهوم» ـ بل يؤلهه؛ وذلك حتى استحق لقب «فيلسوف المفهوم». لذلك وجدت الشاب هيغل يختلي بنفسه ليخط في مذكراته ـ المعنونة **شذرات يينا** ـ محتجاً على سعي شلنغ إلى ربط المطلق بالطبيعة والحدس، وإهماله الروح والفكر: «إذا ما حدث أن انزلق المطلق فوقع من الحقل الذي كان يتسكع فيه وهوى في الماء، فإنه حينها يتحول بقدرة قادر إلى سمكة؛ أي إلى شيء عضوي حي. وإذا ما حدث له أن انزلق فسقط في الفكر الخالص ـ مع ما يوجد من اعتقاد راسخ في الأذهان من أن الفكر الخالص ليس موطن المطلق ـ فإنه يسترخي هناك ويصبح شيئاً فاسداً نهائياً يخجل المرء من ذكره.. إن الماء عنصر شديد البرودة وفاسد،

---

(١٤٦) المصدر نفسه، ص ١٨٣.
(١٤٧) المصدر نفسه، ص ١٨٥.

ومع ذلك فالحياة تشعر فيه بوضع مريح، لكن، دعنا نتساءل: هل الفكر عنصر سيئ إلى هذه الدرجة؟ وهل المطلق يجد نفسه فيه في وضع سيئ إلى هذا الحد ويتصرف فيه بكل هذه الفظاظة؟»[١٤٨]، واضح من خلال هذه الغمزات الساخرة أن هيغل يستخف هنا من فكرتين عزيزتين على خلد شلنغ: فكرة أن المطلق يقيم في الطبيعة (الماء) إقامة مريحة، وفكرة أنه لا يسعد في الفكر (المفهوم) وإنما هو في الحدس العقلي يمرأ.

أما في ما يخص الفكرة الأولى، فلا بد من التذكير بما ألمعنا إليه في موضع سابق من هذا العمل من أن هيغل يعتبر الطبيعة سجناً للمطلق وقبراً له، وأنه لا يتنفس الصعداء إلا بعد أن يشيد الإنسان عالمه الروحي. إن ما ينقص الطبيعة حتى تشكل للمطلق مأوى هو أنها تعرض الفكرة في المكان؛ أي في حالة علاقة تخارج بين الأشياء كل قائم لذاته لا تربطه بالغير سوى علاقة خارجية: فشأن الجمادات أن يجاور بعضها بعضاً في تخارج تام معدم الحس والفكر مثلما تجاور الكواكب الشمس. وهي تظل منقسمة على نفسها منطوية من حيث هي نقط مشخصة وذرات مادية. ومن ثمة لا تحكمها الحرية وإنما الضرورة. فهي وجود بلا حياة. ولا حرية إلا حيث توجد الحياة الداخلية (الواعية). وحتى النباتات وإن هي اختلفت عن وضع الجمادات التخارجي بأن تجمعت حول مركزها الدافع كتركز أجزاء النبتة حول البذرة، فإنها يحكمها مع ذلك التشتت الذي لا يخضع للوحدة، وتقوم بتكرار نفسها بما لا يفيد الحرية. والشيء نفسه يقال عن الحيوانات: فهي وإن حققت فكرة «الكل» بأن حضر فيها الإحساس (الغريزة) وانتفى الموات وتجوز التخارج، فإن هنا حدوداً للروح الحيوانية تقف عندها لا تتجاوزها. ومفادها توقفها عند الإحساس الغريزي بالذات وامتناع التعقل عنها (الوعي بالذات أو المعرفة بها). وبهذا يظهر أنه ما كان من شأن الطبيعة أبداً أن ترقى إلى مستوى الروح. فأنى لها بأن تحتضن المطلق؟ وأما في ما يخص الفكرة الثانية ـ فكرة أن المطلق لا يسعد بالمفهوم وإنما بالحدس ـ فلقد نبه هيغل ـ وهذا ما اعتبره أهم ميزة تسم فلسفته ـ إلى أن هنا سبيلاً واحداً للعبارة عن المطلق والإبانة عنه هو «المفهوم».

فلقد أكد، في كتاب: **الموسوعة**، أنه وحده في المفهوم؛ أي في

---

(١٤٨) Hegel, *Notes et fragments. Iéna 1803-1806*, p. 43.

الفكر، تجد الفلسفة حقيقتها وتتم الإبانة عن المطلق والتعبير عنه في حقيقته[١٤٩]. كما قال، في مؤلف **علم المنطق** إنه شاع في الفلسفة منذ مدة ولا زال يشيع إيراد كل صنوف الأراجيف حول المفهوم وامتداح ما لا يخضع للفهم والتعقيل، ذلك مع أن المفهوم هو، على التحقيق، أعلى مرتبة من شأن التفكير أن يبلغها[١٥٠]. وقد سخر هيغل، في كتاب **الفينومينولوجيا** (١٨٠٧)، من أولئك الذين يعولون على الحدس في درك المطلق ويدّعون أنهم أولياء الله وأنه ينفث فيهم الحكمة وهم نيام، وما هم بأولياء الله، وما نفث فيهم الحكمة، وإنما هي أحلامهم يرمقون. أوَليس في ذلك قطع للطريق على شلنغ الذي ظل يردد حتى آخر أيامه بأن ليس من شأن الصفي أن ينجلي إلا للصفاة، وأنه لا يعرف الخواص إلا الخواص، وما كان من أمر الأمر الخالص أن يبين إلا للخلص؟[١٥١].

ثم إن هيغل ما فتئ يهاجم النتيجة الثانية المتضمنة في تصور شلنغ للمطلق؛ أي القول بأن المطلق هوية خالصة وسوية صافية. فلئن هو كان قد كتب في مقالته عن «الإيمان والعلم» ـ وهو لا يزال يستملي أنظاره من شلنغ ـ بأنه «لا يوجد بالنسبة إلينا، كما يقول شلنغ، فرق بين الأمر الذاتي والأمر الموضوعي. فنحن لا نعتبر المطلق إلا من حيث هو نفي لمثل هذه التعارضات وهوية مطلقة بينها»، مماهياً آنذاك، على غرار شلنغ، بين النفي (أو السلب) والسوية، فإنه سرعان ما تنبه، كما نبه جان فال على ذلك، إلى ضرورة تحويل هذه «الهوية» ـ الجامدة ـ إلى تماهٍ ـ صائر ـ أو قل: «تهوية الهوية»، وذلك حتى تتحول السوية (الجامدة) إلى عمل للسلب (السائل)، ويستحيل مطلق شلنغ إلى مطلقه ويذوب فيه. ولئن حق أن فكرة «التضحية» ـ أي تضحية الله بنفسه في استحالته إلى ضده ـ قد شكلت قطب الرحى في فلسفة شلنغ، فإن هذه الفكرة عدمت فكرة «الألم» و«الصبر» و«الكدح» و«السلب»؛ أي فكرة «التراجيديا» كما بلورها هيغل، في ما بعد، في مؤلف **الفينومينولوجيا**[١٥٢].

في مقدمة هذا الكتاب لاحظ هيغل أن المطلق الذي قال به شلنغ هو

(١٤٩) Hegel, *Encyclopédie des sciences philosophiques, tome 1: La Science de la logique*, p. 136.

(١٥٠) Hegel, *Science de la logique*, tome 2, p. 44.

(١٥١) Schelling, *Essais*, p. 558.

(١٥٢) Wahl, *Le Malheur de la conscience dans la philosophie de Hegel*, p. 96.

محض هوية ساكنة وسوية فارغة ووحدة ثابتة بلا حراك أو عراك، أي هو الكل المنغلق في بساطته الرتيبة المملة، وهو الوحدة الفقيرة الممضة حيث في الظلماء كل الأبقار سوداوات وكل الفوارق ملغاة، وحيث كل تميز وتحدد مغيب منسي مذاب، وحيث الفروق مطوح بها في هاوية سحيقة. فقد تحصل أنه لا بد إذاً، في رأي هيغل، من أن نبعث الحياة في المطلق بأن ندخل السلب إلى قلبه، ولا بد من أن يصبح المطلق حياً حقاً متحركاً دينامياً نشطاً، ولا بد أن يعرف الكد والكدح والشقاء والسلب. ذلك أن من شأن فكرة «المطلق» أن تنحدر إلى مستوى التفلسف الإنشائي والقول السقيم إن هي عدمت حد النفي وألمه وفقدت صبره وعمله[١٥٣].

والحق أن النقدين الموجهين لشلنغ هنا ـ وهما نكرانه لسمو الروح على الطبيعة وتصوره للمطلق من حيث هو وحدة متجانسة وائتلاف بلا اختلاف ـ متعالقان هنا في قول هيغل: إن شلنغ لم يدرك المطلق من حيث هو «روح»؛ أي قوة اختلاف وائتلاف أو هوية بين الهوية والتخالف. قال هيغل: «إن رأيي هو أن الأمر برمته مداره هذه النقطة الجوهرية: أن نتعقل الحق [المطلق]، وأن نعرب عنه لا باعتباره جوهراً، ولكن باعتباره كذلك ذاتاً»[١٥٤]. والحال أن هذه الفكرة ـ تصور المطلق من حيث هو «ذات» أو «روح» ـ هي، باعتراف هيغل نفسه، مركز الثقل في النسق ونقطة ارتكازه التي عليها مداره. وأصل هذه الفكرة عنده إنما هو متولد عن السؤال: هل يحدد المطلق بما هو «روح» أم بما هو «جوهر» وحسب؟ إن هذا الفرق [بين التحديدين] يمكن اختزاله إلى الصيغة التالية: هل الفكر الذي أعدم الأشكال النهائية ووسائطه والذي ألغى معدماته وتمكن من درك المطلق الواحد: هل هذا الفكر وعى بكل ذلك الأمر بمعرفته الجوهر المطلق أم لم يع ذلك؟ واضح هنا أن هيغل يقرن المفهوم الجديد للمطلق ـ من حيث هو «روح» ـ بمفهوم «الوعي». فقولنا: المطلق روح؛ إنما معناه قولنا: المطلق يعي ذاته ومساره. والعكس بالعكس، فقولنا: المطلق مجرد جوهر إنما معناه أنه لا يعي ذاته ولا مساره.

وقد عمد هيغل إلى بناء جنيالوجيا لمفهوم «المطلق» هذا ميزت بين مرحلتين لدرك المطلق في الفلسفة الحديثة: مرحلة تصور المطلق من حيث

---

(١٥٣) هيغل، **علم ظهور العقل**، ص ٢١.
(١٥٤) المصدر نفسه، ص ٢٠.

هو مجرد جوهر (مرحلة سبينوزا)، ومرحلة تصوره من حيث هو كذلك روح (مرحلة ياكوبي وهيغل نفسه). ففي مرحلة سبينوزا ظهرت الفلسفة التي تحدد الله فيها فقط من حيث هو جوهر لا من حيث هو ذات أو روح، بحسب تعبير هيغل في كتاب: **الموسوعة**[١٥٥]. وقد ورد في القسم الأول من «منطق الموسوعة» ما يلي: إننا لا نعثر لدى سبينوزا على الجوهر ووحدته المطلقة إلا من حيث هو وحدة جامدة بلا حراك؛ أي من حيث هو صلة لا تحوي بعد مفهوم «الوحدة» السلبية للأنا مع السوى؛ أي مفهوم «الذاتية»[١٥٦].

فالجوهر، عند سبينوزا، يظل واقعاً جامداً غير مسكون بدافع النفي أو السلب. ومن ثمة لا يمكن عرض مضمونه بصفته حركة ذاتية محايثة. والجوهر في هذا النسق كليته جملة واحدة لا يمكن الفصل بينها حيث لا تحديد ولا تعيين، وحيث الكل يذوب في هذا المطلق السديمي (ألم يقل سبينوزا: إن ما من تحديد إلا وهو سلب؟). إن ما عدمته فلسفة سبينوزا هو مبدأ «الشخصية» أو مبدأ «الوعي» و«الروحية». ولئن صح أن في مطلق سبينوزا أنحاء من التمايزات ـ شأن التمايز بين الجوهر والصفة والحال ـ إلا أن هذه التمايزات عدمت الحركة؛ أي أنها ما كان من شأنها أن تدخلها حركة ولا اختلاف. وهي تمايزات ظلت مرتبطة بالموضوع المتكلس المتحجر لا بالذات الحية الواعية، وبقيت متعلقة بالشيء لا بالفكر، وكانت مناطة بالموت لا بالحياة.

والحق أن من شأن الوعي أن يذاب في هذا التعريف بدلاً من أن يصان. ثم جاء كانط وفيشته فأدركا أن المطلق ذات؛ أي فكر حي ووعي نشيط، لكنهما بقيا سجينين للذاتية الأمبريقية الفردية ولم يخلصا إلى الموضوعية، بل إنهما أضاعا موضوعية سبينوزا وطوّحا بها في مهالك الذاتية الفردية (فلسفات الذاتية). كيف لا وهذا كانط رأى أن المطلق الحق يوجد بعيداً في الإيمان أو العاطفة ولا يعني شيئاً للعقل العارف؟ وكيف لا وبحسب كانط نفسه فإن الأمر المتعالي عن الشأن الحسي ما كان من شأنه أن يدرك بالعقل، ولا كان من شأن الفكرة السامية أن تملك وجوداً واقعياً متحققاً؟ كيف لا وهذا فيشته رأى أن الله كائن لا يمكن فهمه ولا دركه، وأن ما كان من شأن العلم أن

(١٥٥) Hegel. *Encyclopédie des sciences philosophiques, tome 1: La Science de la logique*, p. 127.

(١٥٦) المصدر نفسه، ج ١، ص ٢٤٩.

يعلم شيئاً، أو لنقل: إنه يعلم أنه لا يعلم شيئاً، وأن عليه أن يؤوب إلى الإيمان؟ ألا يثبت هذا أن المطلق عندهما لا يمكن معرفته بالعقل وليس هو موضوعاً للعقل حتى يدركه بل إنه شأن فوق العقل؟[١٥٧] ولئن كان شلنغ قد سعى إلى التوحيد بين فكرة «المطلق» من حيث هو موضوع (سبينوزا) وفكرته من حيث هو وعي (كانط وفيشته)، إلا أنه كان توحيداً سقط في البساطة الخامدة الهامدة[١٥٨]. وما كان لأحد أن يأبه لعمل ياكوبي.

والحق أن الانتقال من الجوهر المطلق إلى الروح المطلقة إنما حققه ياكوبي في خبايا قلبه، فأعلن بإحساس يقيني صادق لا يقاوم: إن الله روح، وإن المطلق شأن حر وشخصي، وإنه ما كان الإله إلهاً ميتاً بل هو إله حي. وما كان هو مجرد الإله الحي وحسب، وإنما هو روح ومحبة خالدة[١٥٩]. فواضح هنا أن المراد من قول هيغل: إن المطلق روح، إنما هو أن المطلق حي وحر وشخصي، وإنه ليس بإله ميت مختف عنا، متوارٍ مفارق مباعد. وغير خاف عنا هنا أن إلماع هيغل إلى أن ياكوبي أدرك روحية الله بقلبه (لا بعقله) إنما هو من باب الذم بما يشبه المدح بل هو ذم على التحقيق لأن هيغل إنما رام التعبير عن روحية المطلق بالمفهوم (Le Concept) لا بالقلب (L'Affect) وبالنظر لا بالحس (Le Percept). ثم إن هيغل كان يعلم علم اليقين أن تعريفه المطلق بالقول: المطلق هو الروح ـ وهو التعريف الذي عده أعلى تعريف للمطلق[١٦٠] ـ إنما هو، بما شمله من كلمة «روح»، وليد المسيحية، ذلك أن مضمون الديانة المسيحية إنما هو تجلية الله من حيث هو روح. ومع ذلك نسب هذا الاكتشاف إلى ياكوبي، وذلك لأن ما كان يهمه ليس هو تمثل هذه الحقيقة في مثالات الديانة وإنما هو التعبير عنها بلغة الفلاسفة؛ أي بلغة المفهوم.

والمتحصل من هذا أن المطلق غير ثابت جامد، وأن شأنه أن ينمو ويتجه نحو غايته. ومن ثمة وجب القول عن المطلق: إنه في جوهره نتيجة

---

(١٥٧) Hegel, *Foi et Savoir*, pp. 92 et 170.

(١٥٨) Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Recension des œuvres de F. H. Jacobi*, traduit de l'allemand sous la direction de André Droz, librairie philosophique (Paris: Vrin, 1976), pp. 20-23.

(١٥٩) المصدر نفسه، ص ٢٣.

(١٦٠) Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Encyclopédie des sciences philosophiques, tome 3: Philosophie de l'esprit*, traduit et annoté par B. Bourgeois, bibliothèque des textes philosophiques (Paris: Vrin, 1988), para. 304, p. 99.

وحصيلة؛ أي أنه لا يصير ما هو إياه حقيقة إلا في الختام. فما كان من شأن المطلق إذاً أن يعطى إلينا سلفاً. ما كان هو بالبداية ولا في البداية ـ على نحو ما هو متصور في فلسفة شلنغ ـ وإنما هو الختام والبُغية والنهاية والطلبة[١٦١]. وليس هو معطى جاهزاً وإنما هو حركة جدلية. وهو تحقيق مستمر لذاته لا افتراض مسبق. ذلك أن المطلق هو الحق؛ ومن ثمة فهو شأن قطعة النقد لا يمكن صرفها في البداية وادعاء الاحتفاظ بها في النهاية. لقد فرض شلنغ وجود المطلق فرضاً، فما كان منه إلا أن أخرج فكرته بغتة كما تطلق رصاصة من غدارة فجاءت مفاجئة، وما حاول أن يبين فيها خطوات تطورها. إن المطلق ينبغي ألا يفرض فرضاً بل لا بد من أن نستنتجه استنتاجاً يقوم على أساس من العقل. ذلك ما طمح إليه هيغل في فلسفته. وهو ما سيشكل مدار نظرنا في ما يستقبل من فصول.

وبعد وقبل، إن هذه التحولات التي شهدها التفلسف على يد مفكري المثالية الألمانية هي التي تأدت بهم إلى النظر في مسألة «الحداثة» بضرب من النظر الجامع، وبالتالي سمحت لهم باستحداث اعتبار أمر «الحداثة» والنظر في أسسها ومياسمها. فبتحويلها دلالة «الفلسفة» من الدلالة الفردية ـ الآراء الفلسفية ـ إلى الدلالة الإطلاقية ـ الفلسفة أمر ينكتب لدى الفيلسوف بأمر من المطلق، وبسعيها إلى اشتقاق الأنظار الفلسفية وتوليدها بعضها عن بعض بما هي ضرب من النسق غير الواعي بذاته، وبعملها على إعادة بناء تاريخ الفلسفة الحديثة والنظر في ما استفردت به عن الفلسفة القديمة، تكون هذه المدرسة الفلسفية المثلى والمثالية قد استحدثت القول «في» الحداثة و«عنها» استحداثاً وابتدعته ابتداعاً، ما يشجع الباحث على لملمة أنظار هؤلاء الفلاسفة المثاليين الألمان ـ وهيغل منهم بخاصة ـ والاستعانة بها في بناء «نمط مثالي» أو قل: «أرسومة اعتبارية» لأسس الحداثة الفلسفية. وهذا ما نحن عازمون على الانبراء له في ما يستقبل من فصول هذا الكتاب.

---

(١٦١) Hegel, *Science de la logique*, tome 2, p. 240.

القسم الثاني

في نظرية الحداثة لدى هيغل بخاصة

الفصل الثالث

في نظرية الحداثة الهيغلية

ـ تكوّن الوعي الحديث ـ

أول أصول النظر في رأي هيغل في الحداثة، تنميطاً وتحقيباً وتوسيماً، النظر في تأريخه لها. ولما كان هيغل لم يعمل «اسم» «الحداثة» في نظره بتطور «الروح» البشرية، وإنما هو أعمل «نعت» «الحديث» في وصفه العصر بقوله: «العصور أو الأزمنة الحديثة»، ولما هو كذلك ما نظر في الحداثة مجردة هكذا، كما دأبنا على فعل ذلك اليوم، وإنما هو نظر في «مسار الوعي من أبسط ضروبه إلى أشدها رقياً»، فقد كان من اللازم علينا أن نصطنع لأنفسنا منهجاً من خلال النظر في ما نظر إليه هيغل يراعي هذا الأمر. ولقد اتفق أن قام هذا المنهج على ركنين: **أول** هذين الركنين النظر إلى الوعي الحديث من جهة «زمنيته»؛ أي من جهة تطوره الزمني: أول ظهور الوعي، عهد قدامته، عهد وساطته، زمن حداثته... وذلك بغاية الجواب عن «سؤال التكوين»: كيف تشكل الوعي الحديث؟ وما أنحاء الجدل التاريخي وأوجه الصيرورة التي قادت إليه؟ وهو ما شكل مدار هذا الفصل. **وثاني** هذين الركنين استنباط «بنية» هذا الوعي الحديث؛ أي مكوناته الأساسية التي نهض عليها، فكان أن طرحنا «سؤال البنية»: ما هي الأسس التي نهض عليها الوعي الحديث؟ وما هي العناصر التي إليها استند؟ فكان مدار الفصل اللاحق لهذا الفصل والمتمم له منصباً على دراسة بنية الوعي الحديث.

غير أن منهجنا في النظر إلى أنظار هيغل بالحداثة ما كان ليكتفي بالجانب الوصفي الاستنباطي؛ أي بوصف تصور هيغل للحداثة واستنباط

«سماتها» و«قسماتها»، كما تبدت في مختلف أعماله ودلت عليها صنوف مؤلفاته، لذلك كان لا بد أن يرفق بنظرين «حديين» «نقديين»:

أولهما؛ بيان أن هيغل ما وقف على الوعي الحديث واصفاً مبيناً فحسب، وإنما هو عمد أيضاً إلى بيان بعض أنحاء «المعضلات» التي صارت تعانيها الحداثة؛ شأن «الأمور المبدئية» من انحراف بالعقلانية والذاتية والحرية عن مضامينها الجوهرية الحقيقية إلى عقلانية قصية وذاتية موغلة وحرية متطرفة، وشأن «أمور أخرى عملية» ثلاثة أنتجتها الحداثة، وكان لا بد لها من أن تتخلص منها:

و**أولها**؛ إنتاج الحداثة لمقصييها بإنتاجها الفقر. ذلك أن تطور المجتمع المدني ـ القائم على تدافع الأنانيات الخاصة وتمانعها ـ تولدت عنه ظاهرة «تفقير» فئات عريضة من الشعب، ولذلك يقول هيغل في كتابه **فلسفة الحق**: «أما السؤال العام حول كيف يمكن التغلب على الفقر، فهو يمثل واحدة من أكثر مشكلات المجتمع الحديث إزعاجاً».

و**ثانيها**؛ مشكلة اعتماد دول ـ محسوبة على الحداثة ـ على مبادئ غير حداثية؛ من عسف وتسلط، بل وطغيانية. إلا أن هيغل يرى أن هذه الحالات، التي يقر بأن الواقع يشهد على وجودها، «حالات غير واقعية»؛ بمعنى أنها حالات غير معقولة وإن شهد لها الواقع بضرب من الوجود الشبيهي لا الحقيقي. ومن ثمة عدّها هيغل حالات غير معقولة. ولما كان ما من أمر غير معقول إلا وهو أمر غير واقعي، فإن مثل هذه الظواهر التي شهدتها الحداثة لا محالة آيلة إلى الأخذ بعقلانية الحداثة، إذ من شأن الأمر الحاصل: «ألا يكون واقعياً حتى على الرغم من أنه قد يكتسب الوجود الفعلي»، كما أن «الدولة الفاسدة أو الجسم المريض على الرغم من أنها موجودات في العالم الخارجي، فإنها ليست متحققة بالفعل أو واقعية، واليد المبتورة لا تزال تشبه اليد ولا تزال توجد، لكنها ليست متحققة بالفعل. فالتحقق الفعلي الأصيل هو الضرورة، وما يتحقق بالفعل هو الأمر الضروري من الناحية الداخلية».

و**ثالثها**؛ التعارض الموجود داخل الديمقراطية الحديثة بين ما تطلبه حكمة إدارة شؤون الدولة من عدم اعتداد بالعدد (الأغلبية) ومن اقتداء بالحكمة (الأقلية)، وإن كان أهل الحكمة يشكلون أقلية، وما تفرضه «الأعداد» ـ احتساب الأغلبية بالأصوات ـ داخل قبة البرلمان، ما قد يسفر

عن لعبة عبثية تجعل الدول رهينة العدد. وقد أعلن هيغل قائلاً: «ههنا أصل الخلاف وموطن الصدام. هنا المشكلة التي بلغها تطور التاريخ والتي عليه أن يحلها في ما يستقبل من الزمان».

هيغل ناقداً للحداثة

ذاك وجه آخر من وجوه هيغل يكاد لا يعرف به وعنه، وقد أفرغنا كل الوسع والجهد للتعريف به. غير أن منزع هيغل التفاؤلي من الحداثة دفع به إلى أن يثق في إمكان تجاوز الإنسان الحديث كل هذه النواقص والمطبات التي اعتورت عهده.

ثاني الأنظار الحدية التي وقفنا عندها «ما لم يفكر فيه هيغل» إذ هو فكر في الحداثة. عنينا أنه نظر إلى هذا العهد على أنه عهد رضى، ونسي، أو تنوسي، إمكان التسخط؛ أي إمكان استبداد العدمية بالإنسان استبداداً يدفعه إلى التمرد على العقلانية ورفض الذاتية والثورة على الحرية، وذلك حتى وإن هو علم فوائدها. هذا حد من حدود الحداثة لئن صح أن هيغل حام حوله ـ إذ هو التقى بظاهرة العدمية، عدو الحداثة الداهم، وما أمعن النظر فيها بأحق إمعان ـ فإن مسألة «العدمية» تظل مطروحة عليْ هيغل وعلى كل أنصار الحداثة. ولذلك أفردنا لتخوم فكر هيغل فصلاً متأخراً.

لننظر الآن في هذه الأمور أمراً أمراً. ولنبادر، أولاً، إلى الحديث عن تشكل الوعي الحديث كما أدركه هيغل ونظر فيه، فنقول:

من المعلوم أن كتاب **الفينومينولوجيا**[1] من أكثر الكتب الفلسفية التي شغلت المهتمين بفلسفة هيغل؛ وذلك لا من حيث مضامينها الغنية المتنوعة فحسب، وإنما أيضاً من حيث القصد من كتابتها والبغية من تأليفها. ولقد كثرت

---

(١) توجد ترجمتان فرنسيتان لهذا الكتاب: **الأولى** أنجزها هيبوليت، انظر: Georg Wilhelm Friedrich Hegel. *La Phénoménologie de l'esprit*, traduit de l'allemand par Jean Hyppolite, 2 vols. (Paris: Aubier-Montaigne, 1939).

و**الثانية** أنجزها لوفيفر، انظر: Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *La Phénoménologie de l'esprit*, traduit de l'allemand par Jean-Pierre Lefebvre, 2 vols. (Paris: Aubier-Montaigne, 1991).

كما توجد ترجمة عربية جزئية للعمل موسومة بوسم **ظاهريات العقل** اضطلع بها مصطفى صفوان. انظر: جورج ويلهلم فردريك هيغل، **علم ظهور العقل**، ترجمة مصطفى صفوان، ط ٢ (بيروت: دار الطليعة، ١٩٩٤). ولقد اعتمدنا على هذه النقول كلها.

«الأقوال» حول هذا الكتاب حتى أضحت هي نفسها «موضع أقوال». وما زال تقليد الاهتمام بكتاب **الفينومينولوجيا** قائماً ـ والفضل في ذلك يعود إلى شراحه من الفرنسيين والألمان والإنكليز والإيطاليين ـ حتى نكاد نجزم أنه ما وجد كتاب من تأليف هيغل شغل الباحثين أكثر من هذا الكتاب. والحال أنه ما كان الغرض من بحثنا هذا أن نخوض في «أقوال الأقوال» تلك، وإنما هو البحث في «تشكل الوعي الحديث» في كتاب **الفينومينولوجيا**. لندع إذاً المتأولين يتأولون ما يتأولونه[٢] ـ فهذا أمر يحتاج إلى أن يخص ببحث مفرد ـ ولنضرب بأيدينا إلى ما يهمنا بالذات: تكون الوعي الحديث. مع العلم السابق أننا لا ندّعي هنا إحاطة القول بهذا الصدد ولا تفرده وخصوصيته.

لنقل إذاً: من المعلوم أن البحث في تشكل الوعي الحديث في كتاب **الفينومينولوجيا** يستدعي من الباحث، أولاً وقبل كل شيء، أن «ينشئ» قوله إنشاء من مظان القول الهيغلي. فهذا هيغل نفسه لا يدعي أنه أفرد هذا الكتاب لهذا الموضوع الذي نرومه، بل إنه ليكاد يتبرأ من هذا الكتاب أواخر حياته. ومهما يكن من أمر، فإن البحث في «تشكل الوعي الحديث»، ضمن هذا المؤلف، هو بحث في تشكل الوعي التاريخي. وبما أن هيغل يقرن التاريخ بما يسميه «الروح»؛ أي «الوعي الذي جرب تاريخ للعالم وخبره»[٣]، فيجعل من مسار ذاك تطور هذه، فلا سبيل إذاً، في رأي الباحثين، إلى الحديث عن «الوعي التاريخي» بعامة و«الوعي الحديث» بخاصة إلا في الفصل الذي تحدث فيه هيغل عن «تطور الروح». وهو الفصل المعنون بالعنوان ذاته: «الروح»؛ أي الفصل السادس من كتاب **الفينومينولوجيا** حيث تظهر المقاربة التاريخية لتطور الوعي أول ما تظهر.

أما الفصول الخمسة السالفة؛ نعني بها الفصول الثلاثة الأولى المعنْونة، تباعاً، «اليقين الحسي» و«الإدراك» و«القوة والفهم» ـ والموسومة إجمالاً بوسم «الوعي» ـ وكذا الفصل الدائر على شأن «الوعي بالذات»، والفصل الخامس المعنون بـ «العقل»، فإنها تظل، كما لاحظ ذلك الباحث مواري، تنهج طريقة

---

(٢) يعثر الباحث على جميع هذه التأويلات وصنافتها في المقالة التي أفردها بوغلر لهذا الموضوع، انظر: Otto Poeggeler, «Qu'est ce que la phénoménologie de l'esprit?,» *Archives de philosophie*, vol. 29, no. 2 (avril-juin 1966), pp. 189-236.

(٣) Franz Rosenzweig, *Hegel et l'Etat*, traduit de l'allemand par Paul Laurent Assoun, philosophie d'aujourd'hui (Paris: Presses universitaires de France (PUF), 1991), p. 203.

في التعبير «مجردة ولاتاريخية وذرية». ولا واحد من هذه الفصول عبر عن حياة «الروح الحية»؛ أي عن الحياة داخل التاريخ، لكن الفصل السادس «الروح» وما يليه من فصل سابع «الدين»، وثامن أخير «العلم المطلق» - يظهر أنها ارتبطت بتاريخ العالم أيما ارتباط حتى لربما خيّل للقارئ أنه انتقل من «نظرية في المعرفة» آنسته بها الفصول الأولى إلى «فلسفة في التاريخ» شابهت ما سيكتبه هيغل وهو في خاتمة كهولته وبادئة شيخوخته؛ عنينا بها: **المحاضرات في فلسفة تاريخ العالم**. ومن ثمة اتخذت فصول **الفينومينولوجيا** المتأخرة - على خلاف فصولها المتقدمة - صيغة «مشخصة وتاريخية واجتماعية»[٤].

ولعل هذا «التخالف» بين فصول **الفينومينولوجيا** والتفاوت هو الذي دفع الباحثين في الكتاب إلى النظر إليه نظرة الكتاب المزدوج أو الكتاب المؤلف بيدين. فلقد مال أقرب تلامذة هيغل إلى الأستاذ إلى القول بأن كتاب **الفينومينولوجيا** ترتيق بين «نقد فلسفة العصر»، وبخاصة الفلسفة الكانطية وأتباعها من أمثال فيشته وشلنغ، و«فلسفة التاريخ» التي تظهر في الفصول الأخيرة[٥]. وعليه فإن هيغل إنما هو «أدمج في تاريخ الوعي المثالي مضمون الوعي التاريخي الاختباري»[٦]. وهذا صاحب كتاب **هيغل وزمنه** رأى أن الفيلسوف جمع في دفتي كتابه بين «الفلسفة المتعالية» و«التاريخ». . . ففي المدخل إلى **الفينومينولوجيا** وعدنا هيغل بأن يقدم إلينا عرضاً استدلالياً يبين فيه كيف تبنى المعرفة البشرية - بدءاً من أبسط أشكال الحدوس الحسية الأولى إلى كمال العلم ومتمه في العلم المطلق - مبرزاً أن «علم تجربة الوعي» بغيته تتبع مسالك النفس، وهي «تتطهر» و«تتخلص» حتى تبلغ مرتبة الروح.

على أنه في الخاتمة عاد هيغل يدّعي بناء هذا التطور لا على أساس من العرض السيكولوجي - الذي من شأنه أن يدور على عوالم «النفس» و«الذهن» و«الميز» المغلقة اللاتاريخية - وإنما على أساس من عرض زمني تاريخي واجتماعي. ففي فصول عديدة نقرأ في **الفينومينولوجيا** تحليلاً للوعي يذهب مذهباً سيكولوجياً وفلسفياً ومعرفياً، لكن ما إن نصل إلى تراقي الفصل الدائر

---

(٤) Michael Murray, *Modern Philosophy of History: Its Origin and Destination* (The Hague: Nijhof, 1970), pp. 69 sq.

(٥) روزينكراتز (Rosenkrantz)، نقلاً عن: Poeggeler, «Qu'est ce que la phénoménologie de l'esprit?,» p. 194.

(٦) روزينكراتز نقلاً عن: المصدر نفسه، ص ٢١٨.

على «الوعي بالذات» حتى يتحول العرض إلى الحديث عن أشكال تاريخية، وإلى ما يشبه بناء فلسفة التاريخ. ولهذا خلص هايم إلى القول: «إن حقيقة الفينومينولوجيا أنها سيكولوجيا طُعِّمَتْ بالتاريخ الحد الذي أورثها معه الخلط والفوضى، وهي تاريخ تسللت إليه السيكولوجيا ونفذت فَهَدَّتْهُ»[7].

وليس غرضنا هنا، كما ألمعنا إلى ذلك سلفاً، أن نخوض في الجدل الدائر حول طبيعة هذا الكتاب الملتبسة، وإنما غرضنا أن نجعل من هذا الجدل، الذي تقر أطرافه بالتداخل الحاصل في الكتاب بين السيكولوجيا والتاريخ، بساطاً إلى ما نحن بصدده: «نشأة الوعي الحديث». والحقيقة التي لزم التنبيه عليها بهذا الصدد، أننا لا نجد بوادر نشأة الوعي الحديث، من حيث هو وعي تاريخي، في فصل «الروح» وإنما قبل ذلك بقليل. ونحن نعين لهذه البوادر الفصل الخاص بـ «الوعي بالذات». ففي هذا الفصل نشرع في توديع مجال «السيكولوجيا المتعالية» ـ مجال «الأنا والموضوع» أو «الوعي والشيء» ـ لندخل مجال «الأنا والأنت» أو «الذات والسوى». وهو مجال الفعل التاريخي الأول.

ففي لحظات الوعي السابقة تم التعالق بين الذات العارفة ـ سواء أهي اتخذت صورة «اليقين الحسي» أم «الإدراك» أم «الفهم» ـ والموضوع المعروف ـ سواء اعتبر «الموجود الآن وهنا» أم «الشيء المحسوس» أم «القوة». لقد بدا الحق، في لحظاته الأولى، على غير ما هو عليه؛ بدا شيئاً مخالفاً للوعي ـ أي للأنا ـ ذلك لأن الوعي كان كلما سعى إلى درك الحق اختفى الحق وتوارى. بدا، بأول ما بدا، «موضوع إشارة» لظرفي الزمان ـ «الآن» ـ والمكان ـ «الهنا» ـ ثم استحال «شيئاً» حاملاً لخواص معلومة. وظهر، أخيراً، في ما وراء هذه الخواص، «قوة» و«قانوناً». أجل، كان الموضوع، أول ما كان في تصور الوعي، «شيئاً» مدركاً إدراكاً حسياً مباشراً، كان «موجوداً» في عرف اليقين الحسي (الفصل الأول، «اليقين الحسي»: الهذا والظن)، ثم اختفى المحسوس الغني المتنوع الذي قصده اليقين الحسي فلم يعد يقبض منه إلا على الشأن العام؛ أي على كلمتين نخبتين هوائيتين هما: «الآن» و«الهنا»؛ ليظهر مكانه، هذه المرة، «الشيء المحسوس» ذو الخواص الكيفية المحددة في عرف الإدراك (الفصل الثاني المعنون بـ «الإدراك الحسي»: الشيء والوهم). وها هو يظهر أخيراً بما هو قوة (الفصل الثالث

---

(٧) هايم (Haym) نقلاً عن: المصدر نفسه، ص ٢٠٠.

المعنون بـ «القوة والفهم»: الظاهرة والعالم المتجاوز الحس). وما زال يخفي غير ما يبدي ويبدي غير ما يخفي، وما زال يتلون بعين الناظر إليه الشاهد عليه ـ ألم نقل عنه: إنه «الموجود» في إشارة اليقين الحسي، و«الشيء المحسوس» في إبصار الإدراك، و«القوة» في تصور الفهم؟ وما زالت لعبة التجلي والتخفي هذه تمارس سحرها، عبر فصول **الفينومينولوجيا** الأولى، حتى تتفطن الذات إلى أنها إنما أمرها أنها «تلاعب» نفسها الملاعبة، وتكشف القناع فلا تجد خلفه إلا نفسها. تقول لنفسها إذ ذاك: «لا يوجد خلف «الشيء» إلا الذات نفسها»، فهي «الداخل الذي ينظر إلى الداخل الخالص»[٨]. وذلك هو الوعي بالذات. ومعه يبدأ مسار الروح وإن بدا خجولاً متوارياً.

أولاً: من الوعي إلى الروح

١ ـ تطور الوعي

لنتدبر أمر هذه اللعبة الجدلية قليلاً: لقد مر بنا أن مسار الوعي الفينومينولوجي يبدأ باليقين الحسي (الحساسية). ففيه يعتقد الوعي الساذج أن ما يتلقاه هو عين حقيقة الشيء الماثل أمامه. أنظر تجد أن «اليقين الحسي إذا نظرت إليه في محتواه العيني بدا للوهلة الأولى كأنه المعرفة الأثرى، بل كأنه معرفة لا نهاية لثرائها، حتى أننا لا نرى لها حداً سواء من حيث الامتداد؛ أي في المكان والزمان اللذين تنتشر فيهما، أو من حيث النفاذ؛ أي في الجزئيات التي تخرج من ملائها بالقسمة. ثم هي بعد ذلك تبدو وكأنها المعرفة الأصدق، فهي بعد لم تمنح شيئاً من موضوعها بل تقبله كما يمثل أمامها في جميع امتلائه»[٩]. فها هو الموضوع يبدو في زهائه مباشراً ثرياً بالخصائص متنوع الجوانب ممتلئ المضامين، لكن ما إن نباشر فحصه عن قرب، فإذا هو ليس مثله تجرداً ولا أفقر حقيقة.

لقد استحال الزهو خيلاء والامتلاء هباء، كما صارت الثروة فاقة والتنوع خصاصة. والسبب في ذلك أن اليقين الحسي لما يروم «قول» موضوعه، فإن «قصارى مقاله عن معلومه إنه موجود». و«الوجود» عند هيغل أفقر المقولات

---

(٨) هيغل، **علم ظهور العقل** (ترجمة صفوان)، ص ١٣٠، و Hegel: *La Phénoménologie de l'esprit* (traduit par Hyppolite), p. 140, et *La Phénoménologie de l'esprit* (traduit par Lefebvre), p. 141.

(٩) المصادر نفسها، ص ٧٩، ٨١ و٩٢ ـ ٩٣ على التوالي.

الفلسفية وأكثرها تجريداً لأنه البدء، وكل بدء أبداً مفتقر إلى تمام. ترى ماذا عسانا أن نقول عن هذا الوجود الشاخص أمام أنظارنا؟ قصارى قولنا عنه: إن هذا «الشيء» موجود «الآن» (في الزمان) و«هنا» (في المكان) متميز عن «شيء آخر» شاخص بذاته.

والحق أننا إذا ما نحن تأملنا في هذا القول ظهر أنه قول كلي لا عيني مثلما يدعي اليقين الحسي! فهذا «الآن»، مثله في ذلك مثل هذا «الهنا»، سرعان ما يختفي عن أنظار اليقين الحسي ليظهر «آن» آخر و«هنا» معاً. . لكن ما يبقى في قبضة يد ذات اليقين، وقد تبخر الموضوع واستحال، هما اسما الإشارة؛ أي هذا «الآن» وهذا «الهنا». وهما اسمان كليان عامان لا يشيران إلى هذا الـ «هنا» الخاص الممتلئ أو ذاك، أو إلى هذا «الآن» الملموس أو غيره، بقدر ما هما يشيران إلى واقعين يدلان على «الكل»: كل «آن» متى كان، وما من «هنا» أينما وجد. فسواء أكان هذا «الآن» ليلاً أم نهاراً، وسواء أكان هذا «الهنا» شجرة أم داراً؛ فإنه يبقى هو هو؛ أي وجوداً خالصاً. ولا ينتهي المطاف بجدل الموضوع إلى هذه النتيجة الفارغة، بل إن جدل الذات نفسها ينتهي إلى خيبة أمل مماثلة. فتلك «الأنا» التي ترى وتسمع ليست «أنا» واحدة متفردة، بل يقوم تلقاءها «الأنت» أو «الآخر». ومن شأن كل فرد أن يصدق بما عنده؛ أي بما تراه عينه وتسمعه أذنه. فالواحد منا من شأنه أن يقول عن نفسه: «أنا» بالقناعة نفسها التي يقولها بها شخص آخر. وإن ما يراه الرؤية ليختفي وما يسمعه السماع ليخفت، ويبقى هو هو؛ أي «أنا» كلية. وهكذا إذاً حين تقول «الأنا» وقد نظرت إلى فرديتها: «أنا، هذه الأنا الفردية»، فإنها لا تني تقول على التحقيق: «كل أنا فردية». فهي تبتغي إذاً الشأن الفردي فلا تحصل إلا على الأمر المجمل. وملاك القول: «إن اليقين المباشر لا يظفر بالحق، لأن حقيقته الكلي بينما هو يبتغي الإمساك بالهذا»[١٠].

وبينما يعاند اليقين الحسي ـ وقد بلغ منتهاه التناقضي فيعيد الكرة مرة تلو المرة ـ نكون إزاء مدع قوي آخر يدعى هذه المرة «الإدراك الحسي»، يزعم أنه يريد «الشيء المحسوس» لا من حيث هو شأن مباشر، كما ادّعى سلفه، وإنما من حيث هو شأن كلي. فموضوعه إذاً الشيء «الحامل لخاصيات متعددة». وهي خاصيات غير مباشرة لأنها تتحدد على ضوء علاقتها بغيرها،

---

(١٠) المصادر نفسها، ص ٨٩، ٩٣ و١٠٣ على التوالي.

ولكنها تنتمي في الوقت نفسه إلى «شيء» واحد. إن الإدراك يشتمل في ماهيته على «الشيئية». وحَدُّها أنها «مجتمع بسيط ضم كثرة من الحدود». فهذا الملح متكثر لأنه أبيض اللون ومعلوم المطعم ومكعب الشكل ووازن الكتلة. . . هنا إذاً «المحل» ـ الشيء ـ و«الإضافة» ـ الصفات أو الكيفيات الحالة به ـ كما يشتمل الإدراك الحسي، من جهة أخرى، على «النفي» أو «السلب»؛ أي على بيان ما تكونه هذه الخصائص من سواها. فباعتبار الخصائص غير مباشرة، فإن وجودها لا تملكه في ذاتها بل في شيء آخر هو «المحل». ومن ثمة فهي أبداً متغيرة بتغير «خصائص» الشيء؛ أي عارضة طارئة. لكن بما أن «الشيء» يعرف بخواصه وبها يتميز عن غيره، فإنه يختفي بتغير كيفياته. فالشيء إذاً من شأنه أن يظهر ويختفي. إنه قوة متبدية متخفية. . وعين الإدراك تصاب بالدوار: فهي تنسب الكيفيات تارة إلى «الشيء» وتارة إلى «الذات»، مولدة بذلك للمتناقضات والمتعارضات: المتصل والمنفصل، المفرد والمشترك، المانع والجامع. . . فتنتهي إلى ضرب من منطق الظاهر المعمم.

هكذا بدأ «الشيء» في ناظري الإدراك الحسي ـ «مظهراً» ـ وهنا يتقدم مدع ثالث ـ هو الفهم ـ يبحث عن «المَخْبَرِ». والمخبر ما تحرر من المظهر من جهة؛ أي من تنوع الظاهرة ـ هذا التنوع الذي يشكل في رأيه واقعاً خارجياً ـ وما ارتبط به من جهة ثانية من حيث المفهوم. فقد تحصل إذاً أنه «القوة» البسيطة التي من شأنها أن «تظهر» أو «تتخارج». وعلى الرغم من التنوع الذي يظهر على الظواهر، فإن القوة تظل مكافئة لنفسها ـ وذاك هو «القانون»؛ أي الصورة الكونية الثابتة. أين يجد الناظر هذه الصورة؟ وأين يعثر على هذا القانون؟ كان من ذي قبل يجد الناظر الموضوع غريباً عنه خارجياً، لكن الآن تبدو الظاهرة خارجية ويبقى مخبرها في الذات نفسها. لكن من يخبر هذا المخبر؟ الوعي نفسه، لأن القانون تفكر، ولا تفكر إلا تنتجه الذات. وهذا ما يجعل الوعي يرتد إلى «داخله» يفكر فيه. وهو حين يفعل ذلك يصبح «وعياً ذاتياً» يتوحد لديه «الباطن» الخالص ـ أي القوة ـ و«الباطن الناظر» ـ أي الوعي. ففي عمق الموضوع توجد الذات. هكذا يصل الوعي إلى تحقيق «نظرة الباطن في الباطن»؛ أي إلى تحقيق الوعي بنفسه. ذلك أن «الحق عند الوعي بات الوعي بنفسه»: وتلك مقدمة «الروح» إذاً. ذلك أننا «مع الوعي بالذات ها نحن أولاء في الأرض التي بها مولد الحقيقة»[11]؛ أي مولد الروح.

---

(11) المصادر نفسها، ص ١٣٤، ١٤٦ و١٤٤ على التوالي.

٢ ـ تطور الوعي بالذات

مع الوعي بالذات ندخل إذاً مرحلة جديدة: لقد ارتقى الوعي بنفسه إلى .رك نفسه، فأدرك أن ما في الإدراك إلا الذات المدركة نفسها؛ فأضحى، إثر ذلك، «وعياً بالذات». لكن عليه الآن أن «يبني» الطبيعة والأخلاق والتاريخ والدين والعلم المطلق؛ أي الروح، أو لنقل: إن عليه أن «يجرب» هذه الأشياء كلها مثله في ذلك كمثل الطفل يخبر الحياة في امتلائها. لذلك يقول هيغل: «ما ينتظر الوعي الآن هو الخبرة بما هو الروح: هذا الجوهر المطلق الذي يؤلف في حرية الأضداد التامة وفي استقلالها؛ أي وإن انبثق أكثر من وعي بالذات كل منها قائم لذاته، يؤلف مع ذلك وحدتها: أنا متكثرة في نحن ونحن مؤتلف في أنا». وبه يتبين أنه «في الوعي بالذات باعتباره تصور الروح يبلغ الوعي منطلقه مستأنفاً مساره بعيداً عن المظهر المبرقش للدنيوي المحسوس وعن الليل الفارغ للماوراء المفارق كما يلجّ ضياء الحضور المعقول [الروحي]»[١٢]. فما كان يبدو لليقين الحسي «موجوداً» حقاً، وما كان يبدو للإدراك الحسي «ملموساً» حقاً، وما كان يبدو للفهم «مختفياً وراء الحس» أصلاً بدا الآن متوارياً، وظهرت الذات على خشبة التطور الفينومينولوجي ظهوراً. لقد انصرم إذاً عهد «الوعي الطبيعي الساذج» حيث قامت الذات تلقاء الموضوع. وها نحن الآن أمام الوعي الروحي حيث الوعي بالذات (الأنا) توسطه الوعي بالغير (السوى)؛ أي الوعي بذات أخرى.

إن أول حقائق الوعي بالذات هي «أن الوعي بالذات إنما يتوصل إلى الإشباع في وعي آخر بالذات»[١٣]، فما بدا حاضراً الآن هو وعي آخر بالذات مخالف للوعي بالذات. وهو أيضاً يرغب في الموضوع الذي ترغب فيه الذات: هو إذاً «رغبة رغبة» ـ «أنا» مقابل «أنت» ـ إنه «وعي بالذات لوعي بالذات»[١٤]. إنه «أنا» و«موضوع» في الوقت نفسه. لكن كيف «اكتشفت» هذه «الأنا» ذاك «السوى»؟

ثبت أنه في الوعي بالذات تعلن الأنا عن أناها (أنا هو أنا). لكن إذا تؤمل حال هذه «الأنا» ظهر أنها لا تزال فارغة تشهد على حالة تساوي فقيرة

---

(١٢) المصادر نفسها، ص ١٤٠، ١٥٤ و١٤٩ ـ ١٥٠ على التوالي.
(١٣) المصادر نفسها، ص ١٣٩، ١٥٣ و١٤٩ على التوالي.
(١٤) المصادر نفسها، ص ١٤٠، ١٥٣ و١٤٩ على التوالي.

مدقعة (أنا = أنا) لم يدخلها التوسط ولا الاختلاف، ولم تشهد غنى العالم الخارجي ولا الإثراء. ولذلك لتحقيق ذاتها «تخرج» لتسم الخارج بميسمها:

١ ـ «تخرج»، **أولاً**، لتلغي «غيرية» الموضوعات (الطبيعة). وما زالت تفعل حتى ترى في هذه الموضوعات مكافئات لذاتها.

٢ ـ تخرج، **ثانياً**، لتصبح «شيئاً» موضوعياً وحقيقة قائمة في العالم. وهذان أمران سيان، لأن الوعي بالذات إنما يتحدد بإلغائه للمخالف. إنها إذاً وعي مزدوج: ذلك أن «الوعي بما هو وعي بالذات له من الآن فصاعداً موضوع مزدوج: موضوع اليقين الحسي والإدراك ـ وهو الأول المباشر ـ لكنه موسوم في نظره بسمة المنافي. أما الثاني فهو نفسه تحديداً كموضوع تتمثل فيه الماهية الحقة وإن لم يحضر في مبدأ الأمر إلا في التضاد بينه وبين الموضوع الآخر. هنا يمثل الوعي بالذات كأنه الحركة التي يبطل من خلالها هذا التعارض، حركة تخرج بها مساواته لذاته إلى الوجود»[١٥]. وهذه الحركة إنما تمر بثلاث مراحل:

١ ـ مرحلة «الرغبة»، وهي الرحلة المتمثلة في توجه الذات نحو الأشياء.

٢ ـ مرحلة جدل السيد والعبد (أو المولى والخادم)، وهي المرحلة المتمثلة بتوجه الذات نحو وعي آخر مخالف لها.

٣ ـ مرحلة الوعي الكوني بالذات حيث تتساوى أشكال الوعي بالذات ويعترف بعضها ببعض اعترافاً متبادلاً. لنفصل القول في هذه الأمور:

لنبدأ، **أولاً**، بمرحلة «الرغبة». إن الذات هنا عبارة عن رغبة، أو لنقل: إنها ذات راغبة. فالوعي بالذات هنا، وكما قال هيغل، «رغبة على الإطلاق». والحق أنه في مقام «الرغبة» يتحول الوعي من وعي نظري ـ حيث تتغير خصائص الموضوع بذاتها وتتحول إدراكات الذات بنفسها ـ إلى وعي «عملي» حيث يسعى الوعي، بفعل نشاطه في الخارج (العالم)، إلى إحداث هذا التغير. فللوعي بالذات إحساس أن بداخله يسكن «غير» يلغيه؛ أي موضوع يشوش على اعتقاده في وجوده لوحده (أنا = أنا). وهو إحساس بنقص

(١٥) المصادر نفسها، ص ١٣٤ ـ ١٣٥، ١٤٧ و١٤٥ على التوالي.

وبحاجة يتناقض ووعيه بمساواته لذاته. يقول الوعي بالذات لنفسه: «لئن أنت كنت واعياً بذاتك حقاً فاثبت لي أنك متحرر من الشيء». وليس من وسيلة لتحقيق ذلك إلا سحق الشيء ومحقه. ولذلك يقول هيغل: إن لمن شأن الرغبة أن تكون مدمرة[١٦]. فنشاط الذات هنا يتمثل في الإلغاء أو النفي الذي هو إشباع لهذه الرغبة ذاتها. لكن هذا الموضوع الخارجي، الذي ترغب الذات فيه، لم يعد، كما برهن على ذلك الفهم، موضوعاً جامداً؛ أي «شيئاً»، بل دخلته قوة «دفع نفسه بنفسه»؛ فأضحى هو أيضاً «حياة»؛ أي «انعكاساً في ذاته». هنا قاعدة ذهبية من قواعد سير **الفينومينولوجيا** تقول: «بقدر ما يتحرر الوعي يتحرر موضوعه»[١٧].

ولهذا فإن ما ترغب فيه الرغبة هنا هو «شيء حي». والحال أن الوعي بالذات «لا يستيقن بنفسه إلا بإبطال هذا الآخر الذي يتمثل له كحياة مستقلة»[١٨]. والحال أن هذه «الحياة المستقلة» وعي بالذات آخر. فالوعي بالذات لا يجد كماله إلا في زهرة الحياة نفسها؛ أي في وعي آخر بالذات. هنا نبلغ المرحلة الثانية؛ أي مرحلة توجه الذات نحو وعي مخالف لها. فقد تحصل أنه بالنسبة إلى الوعي بالذات يوجد وعي آخر، وأن عليه أن يلغي هذا الغير حتى يثبت ذاته. وهو إلغاء مزدوج تقوم به الذات كما يقوم به الغير: «كلاهما يأتي ما يريد أن يأتيه الآخر؛ ومن ثم لا يأتيه إلا من حيث يأتي الآخر المثل»[١٩]. لنعتبر هذا الفعل المزدوج:

يظهر الوعي بالذات، أول ما يظهر، بما هو وجود لذاته بسيط ومساو لنفسه، مقصياً للغير من حضرته. إنه ذات متفردة ولا شيء سواها. أما السوى فهو «موضوع» من سماته أنه غير جوهري وأنه مطبوع بطابع السلب (أي ما ليس بالذات). لكن في الحقيقة ليس السوى هكذا كما تصوره، بل هو أيضاً وعي بالذات؛ أي فرد (سوى) يواجه فرداً (ذاتاً). وكل فرد واثق بذاته غير

---

(١٦) Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Propédeutique philosophique*, traduit de l'allemand par Maurice De Candillac, bibliothèque mediations (Paris: Denoël/Gonthier, 1977), p. 79.

(١٧) سقطت من ترجمة صفوان، ولكن وردت في: Hegel: *La Phénoménologie de l'esprit* (traduit par Hyppolite), p. 148, et *La Phénoménologie de l'esprit* (traduit par Lefebvre), p. 145.

(١٨) هيغل، **علم ظهور العقل** (ترجمة صفوان)، ص ١٣٨ ـ ١٣٩؛ Hegel: *La Phénoménologie de l'esprit* (traduit par Hyppolite), p. 152, et *La Phénoménologie de l'esprit* (traduit par Lefebvre), p. 148.

(١٩) المصادر نفسها، ص ١٤٢؛ ١٥٦ ـ ١٥٧ و١٥١ على التوالي.

واثق بذات الغير. ومن ثمة تنقصه، على التحقيق، الثقة بذاته لأن الثقة بالذات شأنها أن تكون مُوَسَّطَة؛ أي أن تمر عبر ثقة الآخر بنا. فعلى كل واحد من أشكال الوعي بالذات هذه أن يظهر على أنه مطلق؛ أي على أنه غير مرتهن بنظرة الغير التي تنظر إليه على أنه محض كائن حي وليس وعياً بالذات حقاً. ذلك أن الحياة هي الوضع «الطبيعي» ـ أي الحيواني ـ للوعي. وهو يريد وضعاً «روحياً» ـ إنسانياً ـ يتوسطه فكر الآخر واعترافه؛ بمعنى أن الحياة (الحيوانية) استقلال بلا نفي من شأنها أن تكون بحياة الحيوان أشبه. وهو يريد الاستقلال الحق؛ أي الاستقلال الذي يثبته؛ نعني استقلال الفعل والنفي أو قل: إنه يروم الاستقلال الذي يُنتزع نزعاً. فالاستقلال الحق لا يتم إلا بالنفي، والشأن فيه أن يكون مكسوباً لا موهوباً.

عليه إذاً أن يخاطر بحياته حتى يظهر على أنه ليس مجرد كائن حي ـ حيوان غفل ـ وإنما هو وعي بالذات ـ إنسان معترف به مقر له بإنسيته ـ يلزم الغير بأن يعترف له بهذه الصفة أو بهذه «الخيلاء» أو «المَخِيلَة»، ذلك لما ثبت من أنه «بغير المجازفة بالحياة لا سبيل إلى الحفاظ على الحرية»[٢٠]. وإن لسان حاله ليخاطبه بما يلي: «خاطر بنفسك كي تنال رغيبتك. إن المخاطر إما مالك أو هالك، لكن المنية ولا الدنية. وإن موتاً في عز خير من حياة في ذل». لكن الحقيقة أن الوعي بالذات لا يريد تمويت الوعي السوى؛ لأنه لو هو أماته فنفسه أمات. إذ من ذا الذي يعترف حينها بذاته وهما اثنان على وجه البسيطة لا ثالث لهما؟ ثم إنه ليرى وعيه بذاته في الغير، فإن هو انتفى الغير امتنع الوعي. وهكذا، فكما أن الحياة، كما أسلفنا، هي الوضع الطبيعي للوعي؛ أي وضعه الحيواني غير الواعي، فكذلك الموت أيضاً هي «النفي الطبيعي للوعي»؛ أي «النفي من غير تحقيق الاستقلال»؛ نفي يحرم الوعي من الطرف الآخر الضروري للاعتراف به. لذلك فالوعي الأول، إن هو كتبت له الغلبة في هذا الصراع، لا يعمد إلى قتل غيره ـ وكيف له أن يفعل ذلك وهو ضمانة وعيه؟ ـ والغير بدوره يفضل حياة العبودية على موت الحرية؛ أي يفضل الحياة وإن عدمت الحرية. وإنه ليهاب الموت هيبة شديدة، وإنه ليخاف الموت حتى يوقفه خوفه من الموت على الموت.

أما السيد فشأنه أن يقول: إن الموت في عز خير من الحياة في ذل،

---

(٢٠) المصادر نفسها، ص ١٤٤؛ ١٥٩ و١٥٣ على التوالي.

فلا خير عنده في الحياة على الذل. وإن لسان حاله ليردد في مستكنات نفسه قول الشاعر العربي: «والموت خير من حياة الذليل». الأول عبد (خادم) والثاني سيد (مولى). هذا وعي بالذات من أجل الذات وبواسطة الغير، وذاك وعي من أجل الغير وبواسطة الذات؛ إنه وعي طبيعي (حيواني) عدم الإنسانية (الاعتراف).

إن الوعي المولوي (وعي السيد) ليجد إذاً نفسه أمام «الشيء الطبيعي» من حيث هو موضوع للرغبة، كما يجد نفسه أمام الخادم (العبد) من حيث هو وعي تعد الشيئية سمته الأساسية. لكن وجود المولى أمام الشيء ـ «الطبيعة» ـ لا يتم إلا بواسطة الخادم؛ هذا الذي لم يعد «يسلك بإزاء الشيء مسلكاً نافياً ويبطله، لكن الشيء في الوقت نفسه شيء مستقل بالنسبة إليه. فهو أعجز من أن يتوصل إلى القضاء عليه وإعدامه، ولا يملك سوى تغييره بفضل عمله»[٢١]. فهو يغير الأشياء ولا يستمتع بها؛ أي ينفيها مطلقاً على نحو ما يفعله السيد الذي يستهلك ما هيأه الخادم بجهده. لكن إذا ما نحن نظرنا إلى الخادم وجدناه مر بتجربة وجودية مريرة: تجربة الرهبة من فقد الحياة والرغبة في الحفاظ عليها؛ أي تجربة الجزع من الموت لا الاسترسال إليها. فقد «حس رعب الموت.. وإذ حسه، قد تسرب الذوبان إلى طياته الدفينة، ودبت الرعشة في أعماقه، وجميع ما قد رسخ فيه اهتز»[٢٢].

لكن هذه التجربة، إذا ما نحن عاودنا النظر فيها تبدت بما هي تجربة إيجابية، لأن وعي الخادم، بما هو وعي خدمة، فإنه «إذ يخدم يفصم في كل لحظة ولحظة عروقه بالوجود الطبيعي»[٢٣]؛ أي يحقق استقلاله عن الطبيعة. إنه ليخوض إذاً تجربة «تثقيف» للذات شاقة ومفيدة. لقد علّم حاكم أثينا القديم (Pisistrate) (حوالى ٦٠٠ ـ حوالى ٥٢٧ أو ٥٢٨ ق.م) أهل بلدته الطاعة، وعمل على تمشية قوانين الحكيم سولون (٦٤٠ ـ حوالى ٥٦٠ ق.م) على واقع البلد التمشية المحترمة، فلما تعلمها أهل أثينا ما عادوا بحاجة إلى مولى[٢٤]. كذا حال الخادم هنا: فرهبته للمولى بداية الحكمة، وغاية الحكمة

---

(٢١) المصادر نفسها، ص ١٤٦؛ ١٦٢ و١٥٥ على التوالي.

(٢٢) المصادر نفسها، ص ١٤٨؛ ١٦٤ و١٥٦ على التوالي.

(٢٣) المصادر نفسها، ص ١٤٨؛ ١٦٤ و١٥٦ على التوالي.

(٢٤) Hegel, *Propédeutique philosophique*, p. 81.

العمل. والعمل ليس من شأنه أن يعدم الشيء ـ وإلا ما كانت هذه حكمة ـ وإنما هو ينشئ الشيء ويصوغه ويشكله. وهذا ما لا يقدر عليه إلا الخادم. وبما أن العمل «رغبة مكبوحة» و«زوال مرجأ»، فإن من شأنه أن يُكَوِّنَ العامل ويثقفه ويهذبه؛ أي أن يجعله يعي ذاته. ثم إنه ليدفع الخادم إلى القضاء على خوفه، وذلك بأن تنشأ بينه وبين مصنوعه الألفة والأنسة وترتفع الغربة والوحشة. إن المولى ليكتفي، في صلته بالعالم الطبيعي، بالاستمتاع والتلذذ؛ أي بإعدام ما يقدمه الخادم له ويهيّئه. ومن ثمة فحقيقته أنه لا يعمل شيئاً؛ أي لا ينبئ عن ذاته في موضوع من طبعه، فهو إذاً يظل عاجزاً عن أن يصير له وجود دائم موضوعي على شكل الموضوع المصنوع بالعمل. أما الخادم فأمامه النموذج؛ أي السيد من حيث هو وجود لذاته. وأمامه الوسيلة؛ أي «تثقيف» ذاته عن طريق العمل؛ وبالتالي رؤيته لذاته في الشيء الذي هو صانع له. لكن الخادم ـ وتلك حدوده ـ ما زال لا يدرك أن الشغل طريق تحرره... ما زالت الطريق أمامه طويلة. وما هي إلا طريق الروح ذاتها ليس إلا...

٣ ـ تطور الروح

أول أشكال تاريخ هذه الروح؛ أي أشكال وعي الخادم بذاته، هو ما اختار له هيغل من الأسماء اسم «الوعي الرواقي». قال الفيلسوف: «إن هذه الحرية للوعي بالذات، إذ تنبثق من خلال تاريخ الروح كظاهرة واعية بنفسها، قد تسمت، كما نعلم، باسم الرواقية»[٢٥]. هنا الوعي يبحث عن الحرية، لكنه لا يجد هذه الحرية في «الواقع» ـ فمن شأن الواقع أن يقيده ـ وإنما هو يجدها في «الفكر»، لأن من شأن الفكر أن يحرره. والحقيقة التي يجب أن تعلم أن حرية الرواقية لا تحقق حرية الروح إطلاقاً؛ ذلك لأن شأنها أنها وعي «إنما يقوم فعله في بقائه حراً سواء على العرش أكان، أم مكبلاً بالقيود، ومهما كان مكبلاً بالقيود ومهما بلغت تبعيته في وجوده الفريد هذا. إن فعله يقوم في التحصن بهذا الاستعلاء الخالي من الحياة المرتد دوماً إلى ماهية الفكر البسيطة، مبتعداً عن حركة الوجود؛ أي عن الفعل وعن الانفعال». فههنا إذاً تعارض بين جانبين: هناك، من جهة أولى، ثقافة عالية تسمح بتشكل فكر مجرد عظيم؛ وهناك، من جهة ثانية، تغييب للواقع وخوف من

---

(٢٥) هيغل، **علم ظهور العقل** (ترجمة صفوان)، ص ١٥٢؛ Hegel: *La Phénoménologie de l'esprit* (traduit par Hyppolite), p. 169, et *La Phénoménologie de l'esprit* (traduit par Lefebvre), p. 159.

وصفه ورهبة شديدة من مواجهته: هناك إذاً ضرب من «الانفصام» الذي لا ينجبر بين الفكر وواقعه. وهنا أيضاً، من جهة أولى، قول بمبدأ «الحرية» و«استقلال الشخصية»؛ وثمة، من جهة أخرى، مخافة من حال «العبودية» ومهابة. ولذلك قال هيغل عن مفهوم «الحرية» في هذا الموقف: «الحرية في الفكر ما حقيقتها إلا الفكر الصرف، وإنها لحقيقة ينقصها ملاء الحياة، وما هي إذاً إلا مفهوم الحرية لا الحرية ذاتها. فمثل هذه الحرية لا تتجاوز ماهيتها الفكر بوجه عام الصورة بما هي كذلك، إذ انقطع رباطها باستقلال الأشياء فارتدت إلى ذاتها». ولذلك كله عمد هيغل، لأول مرة في كتاب **الفينومينولوجيا**، إلى إدخال بعد «الزمان التاريخي» في تحليله لتشكل «الوعي»، فقال: «ما كان مستطاعاً أن تظهر الرواقية من حيث هي صورة من عقل [روح] العالم إلا في زمن عم فيه الخوف وعم الاستعباد، وإن لزم كونه أيضاً زمناً عمت فيه الثقافة وعلا بها إلى مرتقى الفكر»[٢٦]؛ وذلك على الرغم من أنه ما ذكر هذا الزمان على وجه التدقيق.

ومهما يكن من أمر، فإن «الوعي **الشكي**» يحقق ما عجزت عنه «الرواقية» التي لا تجرأ على إنكار الشيء. ها هو الوعي الشكي يساوي بين «حرية الفكر» و«حرية النفي» أو «القدرة على السلْب»؛ أي «نفي استقلال الأشياء المتعددة الأشكال». وهو هنا يترك الأمر «المختلف» ـ أي «الشيء» ـ يختفي ويبيد، معتبراً نفسه أنه «هو الشيء الواقع»؛ فلا واقع إلا هو. أما الأشياء فلا وجود لها على الإطلاق. لكن من شأن الموقف الشكي أن يكون موقفاً مناقضاً: ها هو، من جهة، «ينكر» ما ليس له وجود في نظره؛ أي الأشياء كما تقدمها إلينا الحواس. ولكنه، من جهة أخرى، «يسترشد» بما تمدنا به الحواس عن الأشياء ـ ولا حيلة له عن ذلك ـ وإلا اكتوى بنار عَدها وهمية وتبلل بماء اعتبره باطلاً، ولطم بيد أنكرها. وها هو، من جهة ثانية، «ينكر» القيم الأخلاقية والعادات المنشئية والأعراف الاجتماعية من ناحية، ثم ها هو إذا به «يطوّعها» ويعمل بها من ناحية أخرى ـ وأنى له بخلاف ذلك ـ وإلا هو قتل أو سجن أو همش. ويصف هيغل حال المتشكك المتناقض فيقول عنه: «إنه يقول بعدمية الرؤية والسمع وما إليها، بينا هو يرى ويسمع... إلخ. ويقول بعدمية الماهيات الأخلاقية، بينما هو في الواقع

(٢٦) المصادر نفسه، ص ١٥٣، ١٦٩ ـ ١٧٠ و١٦٠ على التوالي.

مطية [على الأصح: يجعل مطيته] هذه القوى في جميع ما يصنع»[٢٧].

وهذه الازدواجية في الاعتبار هي التي ينشأ عنها ما سمّاه هيغل باسم «الوعي الشقي» أو «الوعي البائس أو المبتئس». وما الوعي الشقي؟ إنه الوعي بالتمزق: «حيث يظهر التمزق للإنسان الذي لا يجد رضاه في العالم شقاء وألماً». إن الإنسان، من حيث هو كائن طبيعي (أي كائن حيواني)، يجد نفسه في صلة بشيء آخر. وهذا الشيء الآخر يتعلق به بوصفه قوة ليس من شأنها، على خلاف شأنه هو الكائن الهش، أن تقهر أو تبيد. ومن ثمة، يظهر الإنسان لنفسه من حيث هو كائن عرضي زائل؛ أي من حيث هو كائن فانٍ. غير أنه يرى في القيم العليا ـ قيم الحياة الأخلاقية ـ مقتضيات ومحددات لحريته: فهو يعلم الخير ويجده في نفسه. لكن هذه المطالب (القيم) لا تجد رضاها في الوجود المتعين؛ أي في الوجود الدنيوي الخارجي. ومن ثمة، يشعر الإنسان بأنه شقي مبتئس. وإن هذا الشقاء ليصد فيه إنسانيته. لذاك هو يتخلى عن العالم المعيش، ويبحث عن السعادة في غيره بعدما بحث عنها في ذاته (الموقفان الرواقي والشكي). وما كان هذا الغير ـ الذي يسميه هيغل هنا الشأن «الثابت» ـ إلا «الله» من حيث كان الإنسان صورته. وصلة الكائن الإنسي الزائل بهذا الشأن الثابت تأخذ ثلاثة أشكال: .

١ ـ فهي، **أولاً**، صلة بالأمر النقيض؛ وذلك من حيث إن «ماهية» هذا الإنسان ـ أي أصله الإلهي ـ المكنى عنها بالشأن «الثابت» تظهر له بعيدة غريبة عنه صعبة الملتمس (صورة الإله من حيث هو يظن أنه الكائن المتعالي المتواري المفارق).

٢ ـ وهي، **ثانياً**، صلة بالآية. فالأمر الثابت ـ المكنى به عن الإله ـ شأنه أن يظهر آيته في الأمر الفردي الجزئي ويبينها فيه ويدمغه بها؛ أي أن شأن الإله أن يتجسد ـ للحظة ـ في الأمر الفردي مثلما تجسد الرب المسيحي في السيد المسيح.

٣ ـ وهي، **ثالثاً**، صلة بالتجسد. فالشأن الثابت (الله) يتجسد في الأمر الفردي (جماعة الله أو الأمة المؤمنة). والحق أنه لئن تؤملت أنحاء صلة الإنسان بالإله هذه لتبدى أن الشكل الأول كان شكل «اغتراب»؛ إذ يظل الإله

(٢٧) المصادر نفسه، ص ١٥٧، ١٧٥ و١٦٤ على التوالي.

«غريباً» عن البشر، مفارقاً بعيداً متوارياً في السماوات العليا. كما تبدى أن الشكل الثاني شكل «حضور عرضي»؛ أي حلول للشأن الإلهي في الأمر البشري، أو للاهوت في الناسوت، على نحو عرضي ولمدة زمنية محددة. وأخيراً بان أن الشكل الثالث هو على التحقيق شكل «الروح الحق» حيث «يخبر الوعي السرور بلقيا نفسه في الشأن الثابت [الذات الإلهية]، كما يدرك الوفاق بين وجوده الفردي وبين الكلي»[٢٨].

ولما كان التاريخ هو، كما قال جون فال، «القاعدة التذكرية» لأفكار هيغل، ولما كان هذا قد اعتمد في تأملاته، على نحو غالب، على دراساته اللاهوتية أيام شبابه، فإن شراح هيغل رأوا في فصل **الفينومينولوجيا** الموسوم بوسم «الوعي الشقي»: «تاريخ الشعب اليهودي منذ عهد المعبد الذي أقامه للإله النبيان إبراهيم وموسى، حيث كان الشعب اليهودي حينها ما زال يتعارض مع الشأن الثابت، إلى أن ارتفع النبي داود نحو الشأن الكوني فتألّه، وإلى أن نزل هذا الأمر الثابت إلى الوعي الفردي فتشخص في جسد السيد المسيح وتخصص»[٢٩]؛ أو لنقل بلغة أهل الكتاب من النصارى: إن هنا «مملكة الرب» و«مملكة الابن» و«مملكة الروح القدس»؛ أي ممالك الله والمسيح والكنيسة (الجماعة أو الأمة المسيحية) أو ممالك بني إسرائيل والمسيحية الأولى والكنيسة. فهنا لحظة **أولى** لا تظهر فيها الألوهة بما هي «شخص» أو «ذات»، وإنما بما هي كائن أبعد ما يكون عن الإنسان «مفارق» عَلِيٌّ متوارٍ ـ «شمس، عالية، ثابتة» ثباتاً «بلا شكل» ولا «ماهية» ولا «تشخص». وفيها يظهر الإنسان كائناً متقلباً. وتلك هي لحظة بني إسرائيل. وهنا لحظة **ثانية** يتجسد فيها الإله، وينزل من تجرده إلى ذات المسيح يتقمصها ويتخصص فيها، فيبقى الوعي متشبثاً بالفرد، متعلقاً به (تقديس السيد المسيح). لكن المسيح «يصلب» فيعيد الوعي إلى الوعي، في لحظة **ثالثة**، بأن «يحل» الله في الجماعة (الجماعة المسيحية أو الأمة النصرانية: الكنيسة) وليس في الفرد الفاني، كما كان الأمر من ذي قبل.

والغريب أن هيغل لا يجعل هذا التصور مقصوراً على الوعي (البشري)، بل يجعله أيضاً متعلقاً بالوعي (الإلهي)، إذ «ليس من شأن الوعي أن يتحرك

(٢٨) المصادر نفسه، ص ١٦٠، ١٧٩ و١٦٦ على التوالي.

(٢٩) Jean Wahl, *Le Malheur de la conscience dans la philosophie de Hegel* (Paris: Presses universitaires de France (PUF), 1951), p. 129.

أبداً من دون أن يتحرك الشأن الثابت [الإله]؛ فلا وجود لحركة أحادية الجانب»[٣٠]. فهنا لئن حقت «حركة» الوعي، إذ ثبت أن من شأنه أن يضحي بنفسه عن طريق اقترابه من بغيته (الأمر الثابت)، فإنه حق أيضاً أن «البغية» و«الطِلبة» ـ الشأن الثابت أو الإله ـ تلطف به فتنزل إليه. حالهما في ذلك حال العشيقين حبهما متبادل. قال جون فال في تحليل هذه الظاهرة المثيرة في فلسفة هيغل: «إن العلاقة الحركية التي يقول بها هيغل لتزداد عنده أهمية بقدر ما تتعارض مع التصور السكوني للدين؛ ذلك التصور الذي يرى أن شأننا ألا نفعل في الله وإنما شأننا أن نفعل في أنفسنا وحسب، وأن الله، من حيث هو الشأن الثابت بلا حراك، ليس من شأنه أن يفعل. وإن التصور الذي يبلغه هيغل بهذا لهو تصور تفاعل مستمر بين الإنسان والإله: شأننا نحن البشر أن نفعل في الإله، وشأن الإله أن يفعل فينا»[٣١]. فقد تحصل أنه ما عدنا نتحدث عن «المحرك الذي ليس من شأنه أن يتحرك» (أرسطو)، وإنما صرنا نتكلم عن «الثابت الذي شأنه أن يتحرك» (هيغل).

غير أن هيغل، وعلى غرار ما فعل مع الوعي الرواقي والشكي، ظل بعيداً عن الإشارة إلى هذا التشكل التاريخي بالشكل الذي ألمحنا إليه. ولربما عاد السبب في ذلك إلى أن الوعي، في هذه المرحلة من الكتاب، لم يكن قد بلغ بعد مرتبة فهم ذاته وصلته بالأمر الثابت. فكل ما حدث له من تطور، خلال المراحل الثلاث المومأ إليها سالفاً، وكل ما حدث للشأن الثابت من تحرك أو تجل، اكتسى عنده مظهر الفرادة والصدفية. قال هيغل موضحاً هذا الأمر: «هذا الوعي الفردي لن يستشف إذاً إلا حدثاً بالاتفاق في اكتساب الثابت شكل الوجود الفردي، كما أنه حين يلقى نفسه متعارضاً وإياه عد الأمر واقعة لا نصيب له فيها، بل علاقة أخذ فيها بفعل الطبيعة. أما عن لقياه نفسه في الثابت، أخيراً، فصحيح أنها تبدو له إلى حد وليدة فعله أو قد يبدو له رجوعها إلى كونه نفسه وعياً فردياً؛ إلا أن هذه الوحدة؛ سواء في ما تعلق بأصلها أم بحاضرها، يبدو له جزء منها راجعاً إلى الثابت نفسه؛ ففي قلب هذه الوحدة ذاتها يستمر التضاد»[٣٢]. ويضيف هيغل، ملمحاً في ما يبدو إلى

(٣٠) المصدر نفسه، ص ١٣٢.

(٣١) المصدر نفسه، ص ١٣٣.

(٣٢) هيغل، **علم ظهور العقل** (ترجمة صفوان)، ص ١٦١؛ Hegel: *La Phénoménologie de l'esprit* (traduit par Hyppolite), p. 180, et *La Phénoménologie de l'esprit* (traduit par Lefebvre), p. 167.

الحروب الصليبية التي اكتست عند المسيحيين صورة زيارة قبر السيد المسيح: «ومن الحتم أن يظل الأمل في التوحد به [الإله المسيح] أملاً: أملاً بلا تحقق ولا حضور. فبين الأمل والتحقق ينتصب على التحديد الاتفاق المطلق أو اللامبالاة المحال أن تلين، الكامنة في ذات ما تَشَبَّهَ به، في الوجه المقام عليه الأمل. لقد ولى بضرورة أملتها طبيعة هذا الواحد الحاضر، وأملاها اكتساؤه بثوب الوجود الفعلي، ولّى في مجرى الزمان بينما بَعُدَ وجوده في المكان بعداً قصياً، ومكث على بعده بالإطلاق»[٣٣].

هكذا ينتهي موقف الوعي الشقي إلى إخفاق: لقد جهد إلى الظفر بما يرغب فيه وكد وتألم وشقى، فإذا به لا يلوي بشيء منه إلا بالعظام. أراد الله فعثر على قبره. كانت الطلبة علية والحصيلة دنية والرغيبة نفيسة والظفرة خسيسة. وما كان قبره لينهي توقه وتمزقه. لكن هيغل علّمنا أن نتبين في السلب وجه الإيجاب: فالوعي البائس المبتئس، وإن لم يتملك هذا الحضور الصادق الذي طمح إليه، فقد تخطى مع ذلك «التيه» في مملكة الفكر الخالص التي تتوّه فيها الوعيان الرواقي والشكي قبله وتطوّحا. ذلك أن الوعي الرواقي، لئن حقق أمره، وجد أنه غض النظر عن «فردية الوجود»؛ أي عن الوجود المتحقق المتعين، وهامَ في سماء الحرية المثالية، وتاهَ وتطوّح وتضوّر. وأمر الوعي الشكي أنه ظل سجين تناقضه بين فكره الذي ينفي الواقع وواقعه الذي يناقض فكره. أما الوعي الشقي فقد تخطى هاتين المرحلتين بحيث انتهت به خيبة أمله في ما يبحث عنه إلى أن اكتشف أن ما وقع له شابه ما وقع للعجوز الذي أضاع نظارتيه ولم يعثر عليهما فوق جبينه إلا بعد جهد جهيد، اكتشف أن مطلقه موجود بين جناحه وأن ثابته حال قائم بين ظهرانيه: هو الواقع نفسه بكل ما فيه وما لديه. لكن لا زال لم يع، تمام الوعي وأحقه، أن ما كان يبحث عنه هو نفسه (واقعه) التي أضاعها.

ماذا أنجز الوعي الشقي؟ إذا ما نحن عدنا إلى تأمل مساره وجدنا أنه، من جهة أولى، أعلن إلى الوعي الثابت (الله) بأن «الموجود الفردي قد تخلى عن ذاتيته...»، فما هو عاد، مثل المفكر الشكي، ينكر الغير إنكاراً، وينطوي على ذاته انطواء فيحقق التقابل الشكلي الفارغ (أنا = أنا)، كما أعلن إلى الموجود الفردي «أن الثابت لم يعد قصياً وإنما هو تصالح

---

(٣٣) المصادر نفسها، ص ١٦١، ١٨٠ و١٦٧ على التوالي.

معه»[٣٤]. وهكذا، يتبدى أن لا الذات بقيت منتكسة على نفسها منغلقة، ولا الموضوع بقي مبتعداً عن الذات متوارياً، وإنما حدث التقارب بينهما والتصالح: ها قد نشأ «العقل» إذاً وزال الانفصام.

٤ ـ تطور العقل ومولد الحداثة

لقد كان الوعي بالذات حتى الآن ـ من صورته الأدنى ـ من حيث هو رغبة ـ إلى صورته الأعلى ـ من حيث هو وعي شقي منفصم ـ مروراً بوعي المولى ووعي الرواقي ووعي الشكي ـ إنما يهتم فقط بتحقيق حريته واستقلاله؛ وذلك على حساب عالمه أو واقعه الفعلي الذي كان ينظر إليهما بما هما سلب لماهيته ونكران لحريته. لكن ها هو يتحول إلى «عقل» فيعلم أنه لا صراع قائماً بينه وبين الواقع، كما كان قد خيل إليه، وإنما هو واثق من ذاته وواثق مما تحت أقدامه. بل إنه ليعلن أنه هو مولى الواقع وصاحبه المهيمن عليه المسيطر. وكما سبق أن رأينا الوعي بالذات يبدأ وعياً بسيطاً، يقول لسان حاله (أنا = أنا)، فههنا أيضاً يثق «العقل» بنفسه إلى حد قوله (أنا الواقع). هنا إذن يبدأ «العقل» مثالياً.

هكذا يفهم العقل نفسه، عند بادئة عهده، وكأن العالم يتقدم إليه أول مرة ويتكشف له. من قبل، ما كان له أن يفهم العالم الذي يحيا فيه، وإنما هو كان إما يرغب في موضوعاته (أول الوعي بالذات)، أو هو يعمل على تحويل أشيائه (الوعي الخادم)، أو هو يلغي نفسه من هذا العالم ويبحث عن حقيقته (ماهيته) خارجه في شأن ثابت بعيد مأمول (الوعي الشقي). وفي هذه الحالات كلها كان لا يجد في العالم إلا وجه السلب والعدم. لكن، هاِ هو بعد أن خيب أمله البحث عن «قبر الحقيقة»، وبعد أن لم يجد ما كان يهيم بحثاً عنه ـ ذاته الإلهية ـ ارتدّ إلى نفسه يسألها عما كانت تبحث عنه، وبدأ يعي أن العالم الماثل أمامه ـ الذي كان يعده من ذي قبل «عدماً» ليس بشيء ـ هو عالمه الواقعي الحقيقي الأوحد؛ فلا عالم وراءه. وهو في اندفاعه الطفولي الأول هذا راح يعتبر أنه هو العالم نفسه وأن لا عالم غيره. ههنا مثالية فيشته التي أعلنت أن العالم (اللا ـ أنا) من وضع الذات (الأنا). إن

---

(٣٤) Hegel: *La Phénoménologie de l'esprit* (traduit par Hyppolite), p. 195, et *La Phénoménologie de l'esprit* (traduit par Lefebvre), p. 177.

هذه المثالية لفي حقيقتها تعبير عن فكرة أساسية: ما عاد العالم غريباً عن الذات. فهي ـ إن حقق أمرها ـ ظهرت على أنها «فهم مجازي» للألفة بالعالم والأنس به: خلق العالم. لقد ألفت العالم وألفها وزالت غربته عنها وزالت غربتها عنه.

في هذه المرحلة إذاً ما عاد الوعي بالذات يبحث عن «الهروب من العالم» ـ مثلما كانت الرواقية والشكية والمسيحية قد فعلت ـ وإنما أضحت الذات تجد نفسها في العالم: الوعي المثالي. فحدث إذاً التصالح بين الذات والحضور (في العالم). وكانت الصورة البدئية لهذا التصالح نزعة فيشته المثالية. لكن كان على هذه المثالية الفارغة (أنا = أنا) أن تمتلئ بالعالم الخارجي؛ فما زالت الأنا ـ بعد يقظتها وتصالحها مع العالم ـ فقيرة ضعيفة معوزة نخبة فارغة هواء... وهي في عنادها الأول لا تأبه لهذا الفقر وتنسى الطريق التي أوصلتها إلى ما وصلت إليه. لذلك هي تبرز فجأة هكذا لتدعي أنها الواقع كله، وأن لا شيء يوجد غيرها. هذه مثالية مغرورة جوفاء لا تكف عن ترديد الحقيقة التالية (أنا = أنا): كل شيء في الواقع هو من عندياتها. وأنى لها بذلك والواقع غني وهي الفقيرة؟ «إن لمن شأن هذا العقل أنه عقل «مجرد» شأنه أن يترك الواقع خارجه. ولهذا فإلى جانب وحدة الإدراك، هناك الشيء في ذاته [كانط] أو الصدمة الخارجية [فيشته]... ولذلك يقود هيغل العقل نحو طريق تحققه: فمن شأن العقل، باستناده إلى ملاحظة الظواهر والوعي بالذات، وبتحوله إلى روح، أن يحقق ذاته، وبالتالي من شأنه أن يرقى إلى الطريق التي يقودها عبر الروح والدين نحو العلم المطلق»(٣٥). هي ذي الطريق التي يرسمها هيغل الآن للعقل. وهي طريق يمكن تلخيصها في فقرات، لكنها على التحقيق طريق معتاصة وشاقة. لنبدأ الطريق من أولها:

قلنا: إن العقل لما نشأ، أول ما نشأ، كان شديد الثقة بنفسه، فخوراً زهواً متغطرساً: اعتقد أنه وحده موجود وترك العالم وراءه. فكان لا بد من إثارة انتباهه إلى ما أهمله. كان يحتاج إذاً إلى «صدمة خارجية». وكانت هذه الصدمة الخارجية، كتلك التي قال بها فيشته، هي الالتفاتة إلى العالم المحسوس أو إلى عالم الحس. ها هو العقل يهتم الآن اهتماماً تاماً بالعالم لأنه واثق من أن في هذا العالم يكمن حضوره المخصوص.. هنا رغبة في

(٣٥) Poeggeler, «Qu'est ce que la phénoménologie de l'esprit?,» pp. 225-226.

«ملء الأنا الفارغة». ها هنا «السورة التي تدفع بالروح إلى الخروج عن ذاتها والرغبة العارمة التي تحفز الإنسان إلى العمل على معرفة أرضه»(٣٦). هو ذا «العقل الملاحظ».

والعقل الملاحظ عقل يجهد نفسه لتصنيف أشياء الطبيعة وبيان قواسمها المشتركة وكشف قوانينها الأساسية. ثم إنه لينتقل إلى ملاحظة الحياة العضوية في كل أوجهها ومظاهرها. ثم إنه ليكتشف أن الطبيعة جملة عضوية؛ أي أجناس وأنواع وفرديات، مبيناً قيامها بذاتها وطابعها الغائي وداخليتها الخاصة وأشكالها المتنوعة، لكن ملاحظاته هذه تؤدي به إلى نتيجة سلبية لم يكن ليرجو بلوغها: عرضية حياة الطبيعة وصدفيتها. هنا لا يعثر إلا على «أجنة قوانين» و«آثار ضرورة» و«تلميحات نظام»، وما كان الكمال في ملاحظة ظواهر الطبيعة منها منبعثاً، ولا كان العقل الملاحظ للكمال محصلاً. فمن شأن الظواهر أن تشهد على العرضية أكثر مما كان من شأنها أن تدل على الضرورة.

ها هو العقل الملاحظ بعد أن أوصد باب الضرورة العلمية أمام وجهه يعود من جديد إلى تأمل ذاته؛ أي إلى البحث في قوانين الفكر المنطقية وقوانين السلوك النفسية: ها هو يقلب قوانين المنطق الثلاثة (مبدأ «الهوية» ومبدأ «عدم التناقض» ومبدأ «الثالث المرفوع») جيئة وذهاباً فيجردها عن موادها وسداها وينظر إليها في ذاتها، فلا يرى فيها إلا التساوي الثابت والفراغ الدائم، وكأن هذه القوانين معزول بعضها عن بعض عزلاً، وكأن شأنها ألا تصير في وحدة الفكر الشاملة حيث التوليف بين المتناقضات والأضداد والسلب والإيجاب. ها هو إذاً يكتشف عملية التفكير ذاتها، ولكنه لا يفكر فيها بما تقتضيه؛ أي بالعقل الجدلي لا بـ «الفهم» أو «المميز» الذي من شأنه العزل والبتر والتفصيل والتجزيء.

وبما أن أساس الأفكار هو الذهن أو النفس، فإن العقل الملاحظ يتجه نحو العناية بالنفسانيات والذهنيات. وهو هنا أيضاً يفرق بين ملكات النفس من

---

(٣٦) Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Leçons sur la philosophie de l'histoire*, traduit de l'allemand par J. Gibelin, bibliothèque des textes philosophiques (Paris: Vrin, 1979). p. 314.

ترجمة هذه الفقرة اقتبسناها من: زكريا إبراهيم، **هيجل أو المثالية المطلقة**، عبقريات فلسفية؛ ٢ (القاهرة: مكتبة مصر، ١٩٧٠)، ص ٢٥٥.

غير وحدة ويميز من غير صلة. ثم إنه لينكب على دراسة سلوك الفرد واكتشاف قوانينه فيميز بين الفردية (المعزولة) والكل (الاجتماعي) الذي تصدر عنه. وهو بذلك يضع نفسه على قرني إحراج: إما هو يثبت الفردية، وحينها ينكر المجتمعية، أو هو يثبت الآصرة الاجتماعية وحينها ينكر الفردية. فإن هو تمكن من درك الصلة في المفهوم الجامع المؤلف الموحد ـ «الفردية المشخصة» ـ فإنه سرعان ما ينزلق إلى البحث في الصفات الجسمانية الدالة على «الشخصية» مطبقاً المبدأ الذي جربه على الكائنات الحية من ذي قبل؛ نعني أن «من شأن الخارج أن يدل على الداخل وأن يستعلم عليه أمارة». هنا تبرز له ثنائية: الشأن الفردي (الفردية البشرية) والأمر الكوني (العادات والتقاليد والأعراف والمؤسسات الاجتماعية...). وإن وجه التعالق بينهما ليظل عنده أمراً مشكلاً.

العقل الملاحظ يسعى تارة إلى تفسير الشأن الفردي بالأمر الكوني؛ أي تفسير الشخصية بالمؤثرات الخارجية. وتارة هو يرى فيها ما يعارض حرية الفردية واستقلالها! هنا محاولة لتفسير «الشخصية العظيمة». وهي محاولة سمتها التناقض. والحق أن الكل الذي يعمد إليه الوعي الملاحظ هنا ليس كلاً منفصلاً عن الشخصية، بل هو على التحقيق الكل كما تتصوره وتحياه وتؤوله. فليس هناك وجود في ذاته (الكل) ووجود لذاته (الفرد)؛ أي «ليس ثمة وجود في ذاته يمكننا أن نلجأ إلى تمييزه عن فعل الفرد وعمله. ولئن هو حق القول: إن الفرد هو عين عالمه، فإنه يحق القول أيضاً: إن هذا العالم نفسه هو عين ما يعمله الفرد»[٣٧].

على أن هنا مأزقاً جديداً: كيف ندرك ما فعلته الظروف بالإنسان (الطبع)، وما فعله بها (الفعل)، وكيف نميز بينهما؟ هنا يندفع العقل الملاحظ إلى بحث محموم عن «الحضرة المرئية» لـ «الروح اللامرئية»؛ أي عن قسمات الجسم الظاهرة من حيث هي سيماء النفس الخفية: قراءة الكف والنبرة والصوت والخط... محاولاً الاستدلال بهيئة الإنسان الخَلْقية؛ من أشكاله وألوانه وأقواله، على هيئته الخُلُقية وفضائله ورذائله. وهو ما يقوده إلى إنشاء علوم شبيهية لا حقيقية ـ شأن علم فراسة الدماغ وعلم دراسة

(٣٧) Hegel: *La Phénoménologie de l'esprit* (traduit par Hyppolite), p. 256, et *La Phénoménologie de l'esprit* (traduit par Lefebvre), p. 222.

الجمجمة البشرية ـ أي إنشاء صناعة يعتقد أنها صيادة لمعرفة أخلاق الإنسان وأحواله. . وهي في جملتها العلوم التي تدل بسيماء الخارج (الجسد) على شأن الداخل (الروح)، فيكون لها أن تحول الروح إلى عَظْم!

وبالجملة، هكذا يظهر أن العقل الملاحظ بحث في ذاته فوجدها «شيئاً». ولذلك أنت واجده يكفر بوضعه الشيئي المخزي هذا، فيدير وجهه ويشيح بنظره عما كان ينظر فيه وينتقل إلى العقل الفعلي أو العقل العملي؛ أي إلى أفعاله ينظر فيها ويبصر.

ولما كان هذا الإنسان الفرد ينظر في فعله فيجد فيه غاية متعته ـ إلا أن المتعة التي يدركها العقل هنا هي متعة الشهوة؛ فها هو العقل يكفر بكل المتع المعنوية ولا يرضى إلا بهذه. ها هو فاوست (١٧٧٣ ـ ١٧٧٥)، بطل مسرحية الأديب الألماني غوته (١٧٤٩ ـ ١٨٣٢)، يتخلى عن «شجرة المعرفة الرمادية»، ويقبل على «شجرة الحياة اليانعة النضرة» استجابة لطلب الشيطان ميفستوفليس؛ فلا يرضى إلا بالشهوة بغية ورغيبة ـ لحظة الوعي الطالب الشهوة. لكن الشهوة حفت بالمخاطر. وما أكثرها! وأخطر هذه المخاطر ما يكتشفه العقل الباحث عن الشهوة من أن من شأن الشهوة والمتعة أن تورثا من العواقب الشيء الوخيم؛ إذ يكتشف الضرورة البيولوجية (عن المتعة الجنسية تترتب مسؤولية الإنجاب) والقانون الاجتماعي (إتيان المتعة منوط بالزواج). ها هو الإنسان فاوست يكتشف أنه مجرد ألعوبة في يد «النوع» ـ التناسل والتكاثر ـ و«المجتمع» ـ مؤسسة الزواج ـ فتنقشع بذلك الغشاوة من على عينيه ويكتشف جريمته (تورط فاوست في علاقة غير شرعية مع محبوبته أفضت إلى إنجابه ابناً غير شرعي).

ها هي الفردية المصدومة تضطر إلى استدخال القانون إلى جوانيّتها وتمثله في نفسها فتحل «الحق» محل «الشهوة» ـ لحظة الوعي الساعي إلى إقرار الحق. وما كان لها إلا أن تفعل ذلك، وإلا هي تحطمت على صخرة الضرورة البيولوجية والكلية المجتمعية. أكثر من هذا، تساوي الفردية هنا بين نفسها وبين الضرورة (الشرعية)، وتعتقد أن بمستطاعها أن تفرض القانون على العالم ـ قانونها هي لا قانون الضرورة الاجتماعية ـ أو لنقل «شريعة القلب» لا «شرع الحياة». وتستهدف «شريعة القلب» هذه تحقيق رفاهية البشرية وسعادتها. وهي إذ تضع نصب ناظرها هذه البغية تسعى إلى تحقيق هذه الشرعة في الوجود المتعين. لكنها تصطدم بالشرعة القائمة: شريعة النظام. وهي تعتبر هذه

الشريعة عسفاً على «قلوب» الأفراد المساكين التعساء. لذلك هي تسعى إلى إلغاء الضرورة المعادية للقلوب وإنهاء المعاناة والشقاء. إلا أن ذلك يتطلب منها تطبيق شريعة القلب. وهي شريعة لا يمكن أن تكون إلا شريعة قلب إنسان واحد. وتلك مأساتها! ثم إنها حتى وإن هي تحققت شريعة القلب تجاوزت الفرد نفسه ولم تبق ملكه، وإنما استحالت كلية ضاغطة قاهرة. فكما «أن الفرد كان يجد القانون الصارم بغيضاً إلى قلبه أشد ما تكون البغضاء»، ها هو «يجد قلوب الناس الآخرين بغيضة معارضة لنواياه الطيبة الحسنة».

هذا بالذات ما حدث لكارل مور بطل مسرحية الكاتب الألماني شيلر (١٧٥٩ ـ ١٨٠٥) المعنونة بوسم «**قطاع الطرق**» أو «**اللصوص**» (١٧٨٢)، حين أخذ على عاتقه أن يعامل الناس بأريحية وطيبة، وأن يؤدي الأمانات إلى أهلها ويبلغ الحقوق إلى أصحابها، لكنه لم يلبث أن تأكد من أن البشر أجمعين «أجناس منافقة من التماسيح»! إن نهاية مثل هذه تقود المرء إلى أن يجن. أَوَهو ليس صار ينظر إلى الأمر الواقعي على أنه «غير واقعي»، كما صار ينظر إلى حياته الواقعية على أنها «لاواقعية»؟ أوَليس صار يعتقد أنه أفضل الناس جميعاً؟ هذه إذاً حالة «جنون العظمة» قد ألمت به. وها هو يقول: «إن المجتمع فاسد والناس خبثاء أشرار؛ فلا واحد منهم يرضيني ولا أجد فيهم ما يسليني». لكنه سرعان ما يحدث له مثل ما حدث لكارل مور، تنقشع أمامه غشاوة أحلامه فيقتنع أنه «لمن الحماقة أن يحاول المرء تجميل العالم عن طريق الجريمة، أو تثبيت دعائم القانون عن طريق الفوضى». وهو إذ يبلغ مرتبة هذه القناعة يسلم أن لهذا العالم مجرى معقولاً. ثم إنه لينقلب ضد الفردية يحاول إلغاءها.

ذلك هو الوعي الفاضل؛ وعي دون كيشوته (١٦٠٥ ـ ١٦١٥) فارس الفضيلة المجردة المتوسل في فروسيته العبارات الفخمة الرنانة. وإن فارس الفضيلة، وهو يحارب الفردية والأنانية أو الشر، قد التزم مسبقاً بألا يخرج سيفه من غمده؛ وتلك مأساته! سلاحه الذي لا يخرج من غمده مواهبه وقدراته وكراماته. أفهل يمكن هزم الرذائل بهذه الوسائل؟ إن الإيمان بهذه القدرات إنما معناه أن الخير يتحقق لذاته ما دام هو مطابقاً لمجرى العالم وسيره. وهي الفكرة التي تدفع الفارس الشهم إلى تكبيل نفسه بنفسه، فلا يقدر على فعل أي شيء لنشر الفضيلة في العالم. وكيف له أن يحمل نفسه على محمل الجد وهو يؤمن بأن الفضيلة من شأنها أن تتحقق مهما طال

الأمد أو قصر. ها قد تبين أن الفضيلة هزمت من طرف مجرى العالم لأن مضمونها كان محض تجريد فارغ وخطب رنانة، ولأن مجرى العالم يشهد على تحقق الخير. ولذلك يقول هيغل عن فارس الفضيلة وقد غمز ضد كل فرسانها في عصره: «إن الفرد الذي يدعي أنه يتصرف لتحقيق مثل هذه الغايات الفائقة النبل ولا تكرر شفتاه إلا مثل هذه العبارات الفخمة، ليعتقد أنه شخص طيب مهم، لكنه ما يفتأ على التحقيق ينتفخ وينفخ رأسه ورؤوس الآخرين بفارغ الهرج والمرج»[٣٨].

ها هو الوعي إذاً يدرك أن العالم ليس سيئاً بالشكل الذي كان يتصوره، فينغمس فيه ويرضى بحاله. وهو يشرع بالعمل في العالم وتحقيق ذاته في عمله. وما يعمل عليه هو ما يسميه هيغل «عمليات» أو «صنائع» أو «منجزات» ـ لحظة الوعي صاحب الصنيعة. وعنده أن ما من عمل إلا وهو مهم. وأن المهم هو أن يتحقق العمل، بل إن المجتمع البشري عنده الشأن فيه أن يشبه قرية النمل حيث كل فرد فيه منصرف إلى عمله، منشغل به، مستغرق فيه. هو ذا العالم الذي يسمّيه هيغل ـ بروح استخفاف لا تخلو من مكر ـ عالم «الحيوانات المثقفة»، أو «العالم الروحي الحيواني». هؤلاء أساتذة ومثقفون منكبون على صنائعهم، منهمكون بأعمالهم، لا يرفعون أيديهم عنها إلا للنظر فيها: «الفن للفن» و«العلم للعلم». ذلك كان شعارهم. لكن عالم الفنانين والعلماء هذا عالم شأن، أنه سيّال بدّال دائم التغير. فالأعمال يلغي بعضها بعضاً: الواحد منهم وإن ادعى النزاهة ينظر في عمله هو لا في عمل غيره، بل يجد عمل غيره غريباً عنه، ومن ثمة تتسابق الأعمال في ما بينها ويغطي بعضها على بعض. لكن ها هي الروح ترتدي هنا بذلة القاضي النزيه فترى أن ما ينقصها يوجد عند الأخرى وأنها، وإن لم تفعل أو تنجز شيئاً، يكفيها أن تثمن أعمال الآخرين وتقدّرها.

إن هذا الوعي الناقد هو الذي يسميه هيغل باسم «الوعي النزيه». لكنه ليس نزيهاً بالقدر الذي يدعيه. والحق أن هذا الوعي النزيه عندما يدمغ على عمل غيره بدمغة موافقته وتقريظه، فإن معنى ذلك، على التحقيق، أنه يقرظ نفسه وأريحيته وتسامحه مع عمل الغير. وكذلك هو الوعي المنقود كان يسعى إلى خداع ناقده. الكل يخدع الكل ويخدع نفسه. وفي عالم التخادع المتبادل

---

(٣٨) المصدران نفسهما، ص ٣١٩ و٢٧٠ على التوالي.

هذا يحيا المثقفون والفنانون والمبدعون. إلا أنه هنا يتحقق أمران إيجابيان في هذا العالم السلبي:

أولهما؛ نشأة العقل الناظر في الأخلاق أو العقل المشرع (كانط). لكن هذا العقل المشرع عقل تغلب عليه الصورية ويعدم المضمونية. فهو ما يفتأ ينظر في عالم من الأوامر الأخلاقية الشكلية ويجرد الواقع الأخلاقي الموضوعي من غناه وتنوعه وتعدد حالاته الأخلاقية وحيثياتها.

و**ثانيهما**؛ أن تداول العمل بالإبداع والنقد ينبه الوعي الفردي إلى أنه عمل الجميع ليس من شأنه أن يتعلق بهذه الفردية أو غيرها. وفي الحالين معاً نجد مقدمة للروح ولعالمها «الذي يتم فيه وضع الذات بصفتها قائمة في الجوهر (الكل المجتمعي) ووضع الجوهر باعتباره قائماً في الذات»[٣٩]. والحق أن العقل الملاحظ حين ينتبه إلى عالمه يجد أن ما ينقصه حقيقة هو التجربة الاجتماعية لا الطبيعية أو الفردية. وهذا ما لا يتحقق إلا داخل المجتمع وفي مؤسساته؛ أي في ما أسماه هيغل «عالم الروح».

ثانياً: عالم الروح من القدامة إلى الحداثة

ها نحن قد هجرنا «مملكة العقل» [الفصل الخامس من كتاب **الفينومينولوجيا**] ومعها «امبراطورية السيكولوجيا المتعالية»، متجهين نحو مملكة «الروح» [الفصل السادس] ومعها نحو «امبراطورية التاريخ». لقد تحول العقل المجرد الملاحظ إلى «روح» لما عَلِمَ بالحقيقة التالية: لقد وعى ذاته هو مثلما وعى العالم، ووعى العالم مثلما هو وعى ذاته. لم يعد هنالك إذاً اغتراب للذات عن العالم، ولا استلاب للعالم عن الذات. قال هيغل مشيراً إلى هذا الانتقال: «لقد أصبح العقل روحاً بمجرد أن ارتفع عنده اليقين بكونه الواقع نفسه إلى حقيقة راسخة، وعندما حصل له الوعي بأن وعيه بذاته هو وعيه بعالمه، ووعيه بعالمه هو وعيه بذاته»[٤٠]. لقد تحول العالم إلى واقع للذات من حيث هو عالم فعلي موضوعي فقد كل معنى غريب، كما فقد الوعي بالذات دلالته من حيث هو وجود في ذاته منفصل عن هذا العالم. لقد كانت الروح من ذي قبل ممزقة وقد لبست مسوح الوعي؛ أي اليقين الحسي

(٣٩) المصدران نفسهما، ص ٣٥٣ و٢٩٥ على التوالي.

(٤٠) المصدران نفسهما، ج ٢، ص ٩ و٢٩٩ على التوالي.

والإدراك والفهم، وتلبست الواقع الموضوعي الكائن المتجاهل لوجوده الخاص؛ أي لوجوده لذاته. ثم أضحت بعد ذلك متجاهلة للواقع الموضوعي منكبة على نفسها، فكانت الوعي بالذات.. ثم ما لبثت أن ألفت بين الوعي بالموضوع والوعي بالذات، فكانت العقل. والآن ها هي تدرك الموضوع كما تدرك ذاتها وتدرك ذاتها كما تدرك الموضوع: وإنها للروح.

ما الجديد هنا؟ لقد حققنا النقلة من صنف من أشكال الوعي «مثالي» إلى صنف آخر «واقعي» متحقق في التاريخ؛ أي صنف من أشكال العالم الواقعي. وليس المقصود بإعمال لفظ «العالم» هنا ما نفهمه عادة من دلالة «الواقع الطبيعي»، وإنما المقصود، أصلاً، «المجال المشترك بين الذوات» أو عالمها؛ حيث «الأنا هنا نحن والنحن أنا»(٤١). وحتى نجلي هذه المسألة لزم علينا أن نلقي بالنظر إلى ماضي الروح. لقد ذكر هيغل أن مفهوم «الروح» إنما تبدى أول ما تبدى «لما أصبح الوعي بالذات موضوعاً؛ أي أصبح أنا وموضوعاً في آن واحد»(٤٢)؛ حينها وحينها فقط «تبدى مفهوم الروح» وانكشف. أما ما جاء في ما بعد فلم يكن، على التحقيق، إلا «تجربة الوعي للروح»؛ وهي تجربة تمت لما ارتقى الوعي إلى مفهوم «العقل»؛ أي لما ارتقت المثالية الذاتية الصورية القائمة على المساواة الفارغة (كانط وفيشته) إلى مستوى الامتلاء بملاحظة الظواهر ودرسها وصنافتها، بحيث لم تعد القاعدة الفارغة: (أنا = أنا) صالحة للتعبير عن المرحلة التي بلغها الوعي، وإنما سار بنا الحال والمآل إلى قاعدة أخرى: «أنا والعالم» أو «أنا ألاحظ العالم» [العقل الملاحظ].

لكن العقل الملاحظ ظل مع ذلك مجرد عقل ملاحظ؛ أي ظل قابعاً أمام ثنائية «الأنا» و«العالم» أو «الذات» و«الوجود» ـ ثنائية «أنا ألاحظ العالم» ـ ولم يدرك وحدة «العالم من أجل الذات» [الأنا] و«العالم في الذات» [العالم]. وحتى إن هو أدرك هذه الوحدة مال إلى تغليب العالم على الذات. إلا أنه سرعان ما تنبه إلى هذا الخطأ فعاد الوعي إلى ذاته حيث اكتشف العقل الذات وقوانينها المنطقية والسيكولوجية والفردية... لكن ضاع منه من جديد

---

(٤١) Jean Hyppolite, *Genèse et structure de la phénoménologie de l'esprit de Hegel* (Paris: Aubier-Montaigne, 1974), p. 311.

(٤٢) Hegel: *La Phénoménologie de l'esprit* (traduit par Hyppolite), p. 154, et *La Phénoménologie de l'esprit* (traduit par Lefebvre), p. 113.

«العالم»؛ أي الواقع أو الموضوع، فما لبث إذاً أن استغرق من جديد في الموضوع حتى رأى الذات موضوعاً بل عَظْماً (حصيلة فصل العقل). واضح إذاً أننا بصدد مرحلة جديدة من تاريخ الوعي ـ مرحلة الوعي بالروح ـ مرحلة إدراك العالم من حيث هو عالم «نحن». والروح باعتبارها «عالم النحن» يسميها هيغل «جوهراً» و«ماهية كونية». وهي «نشاط الكل»؛ أي أن هذا الجوهر وهذه الماهية «عمل كوني» ناتج من نشاط الأفراد من حيث هم جملة؛ أي جماعة. فهو إذاً نشاط ينمّ عن وحدة الجماعة وهويتها. لقد استعاض هيغل هنا، كما أوضح ذلك هيبوليت، عن فعل التفكير بما هو فعل فردي قائم على الصيغة «أنا أفكر» (Cogito) بصيغة «نحن نفكر» الجمعية (cogitamus)(٤٣)، فالروح بهذا المعنى فعل مشترك بين الناس؛ إنها تاريخ.

لكن الروح ما زالت هنا في بداية الطريق؛ ما زالت مباشرة. وعليها إن هي نشدت تجاوز المباشرة أن تسلك طريقاً طويلة شاقة؛ طريقاً يطوح بها إلى ثلاث محطات أساسية: محطة أولى تعكس ماهية الروح على العهد اليوناني. ويسمي هيغل الروح في هذه المرحلة باسم «الروح الحقة». ومحطة تمتد بها الروح من العصر الروماني إلى عهد الثورة الفرنسية مروراً بوسيط العصور. وهي الروح التي يسميها هيغل بوسم «الروح المغترِبة عن ذاتها». ومحطة أخيرة يقف بها هيغل عند عصره؛ أي عصر ما بعد الثورة الفرنسية؛ عصر نابليون وعصر الدولة البروسية. ويسمّي هيغل الروح في هذه المرحلة بلفظ «الروح المتيقنة من ذاتها». وقد لخّص هيغل هذه المراحل في قوله: «إن العالم الأخلاقي الحي لهو على التحقيق الروح في حقيقتها الأولى [الروح الحقة أو العالم اليوناني]. والروح ما إن تبلغ علمها بذاتها في هذا العالم حتى تهوي وتتلاشى وتصير نزعة كونية صورية حقوقية [العالم الروماني]. ها هي قد أضحت منقسمة على ذاتها تحكي، في عنصُرها الموضوعي كما في عالمها القاسي، أحد عالميها اللذين آلت إليهما: نعني به عالم الثقافة [العالم الدنيوي ما بعد اليوناني]. وهو عالم يقوم تلقاء عالم الفكر الذي هو عالم الاعتقاد أو مملكة الماهية [العالم الديني المسيحي الوسيط]. لكن هذين العالمين، وقد تمكنت الروح من إدراك مفهومها بعدما عادت من ضياعها وآبت إلى ذاتها، وبعدما قامت بتضييعهما وتثويرهما عن طريق الفهم وانبثاقه

(٤٣) Hyppolite, Ibid., p. 313.

في عصر الأنوار، عادا ـ من حيث هما المملكة الممزقة بين العالم الدنيوي والأخروي ـ ليسكنا الوعي بالذات من جديد. هذا الوعي، كما هو حاضر في الأخلاقية التي تدرك ذاتها بما هي ماهوية، وتدرك الماهية بما هي ذاتها المتحققة، ولا تضع عالمها خارجها ولا أساسه عنها بمعزل، وإنما هي تذيب الكل فيها من حيث هي قناعة أخلاقية. فهي الروح المتيقنة من ذاتها». هنا، كما أسلفنا ثلاثة عوالم: عالم الأخلاق الجماعية [العالم اليوناني]، والعالم الممزق بين الحياة الأخروية والحياة الدنيوية [من عهد الرومان إلى زمن الثورة الفرنسية]، وعالم الرؤية الأخلاقية للعالم [العالم المعاصر لهيغل]. لنجمل القول في هذه المراحل إجمالاً:

لا تحضر، على التحقيق، صورة المرحلة البادئة من تاريخ البشرية؛ أي المرحلة الشرقية (الصين، الهند، فارس، مصر) في الفصل المخصص للروح من كتاب **الفينومينولوجيا** الحضور العلني. ومع ذلك فهي حاضرة في الفصل المخصص للنظر في شأن الدين؛ أي في الفصل السابع من المعلمة. ومجمل ما قاله هيغل عن هذه المرحلة ـ قبل أن يفصل القول فيها في «تواريخه» الثلاثة: عنينا بها الدروس في **تاريخ الفلسفة** و**فلسفة الدين** و**فلسفة التاريخ** ـ أن الشرق هو المكان الأول الذي ظهرت فيه «الروح». فهو «أرض الفجر» الذي شهد على مشهد انبلاج الروح وإصباحها واستقلالها عن الطبيعة وعن الوعي الطبيعي. لكن فقط عند اليونان وعالمهم الأخلاقي الرائع قامت الروح قيامها ووجدت نفسها في بيتها انوجاداً. ووجود «الروح» في بيتها الذي إليه استراحت هو ما أسمّاه هيغل «الروح الأخلاقية الحقة». ولعل هذا ما دفع الباحث موراي إلى القول: «إن فينومينولوجيا الروح تبدأ حقاً في الفصل السادس لما تظهر الروح بمعناها الدقيق؛ أي الروح الحقة»[٤٤].

إن هذه الروح التي كما انوجدت في عالم الشرق سعت إلى أن تغادر عالم الطبيعة؛ أو لنقل بلغة هيغل: انتقلت من «وجود في ذاته»؛ أي وجود ما كان من شأنه أن يعي ذاته، إلى «وجود لذاته»؛ أي إلى وجود الشأن فيه أنه يعي نفسه. لكن هذه الروح ما كانت تملك القوة الكافية على مغادرة العالم الطبيعي مغادرة نهائية. فأبو الهول الفرعوني ـ الشاهد على أعلى تصور بلغته الروح الشرقية ـ إنما هو كائن تمثل على نحو طبيعي حيواني: نصفه إنسان

(٤٤) Murray, *Modern Philosophy of History: Its Origin and Destination*, p. 74.

(روحي) ونصفه حيوان (طبيعي)، ما دل على أن الروح الشرقية ظلت منغمسة في الطبيعة والحيوانية والبهيمية. ولا أدل على ذلك مما أورده هيغل، في الفصل المخصص للحديث عن الدين في **الفينومينولوجيا**، من كلام عن ديانة الشعوب القديمة وكيف أنها ـ صينية أكانت أم فارسية أم إسرائيلية (عبرية) ـ لم تستقل تمام الاستقلال عن الطبيعة. فهي لا تزال تعرض الله في صورة «طبيعة» أو «نور» أو «كائن متعال».

أما الديانة اليونانية ـ «ديانة الفن» ـ فقد كانت ديانة بزوغ الحق التي عرضت صورة «الله» وقد تجلى في تمثال أو قول عراف أو فصول كاتب تراجيدي. . . لكن العالم الذي شيده اليونان: عالم الحياة الأخلاقية الجماعية والروح الحقة ـ هذا العالم الجميل المنسجم ـ كان عليه أن يختفي لأنه كان جميلاً؛ أي كان يحيا حياة «طبيعية» إن لم نقل «نباتية». كان مصيره إذاً مصير كل شيء طبيعي؛ أي إلى الفناء والزوال. كيف حدث هذا الأمر الجلل المهيب؟

لقد كانت المدينة اليونانية، في عصور ازدهارها، تعمل على امتصاص الفرد داخلها امتصاصاً، لذلك ما كان لهذه الحياة الجوهرية الخالية من الحرية الفردية أن تدوم. وما كان مآل العالم الروماني بمخالف لمآل العالم الإغريقي. ففي الامبراطورية الرومانية ـ التي اختفى فيها الفرد وانمحى ليظهر الشخص الحقوقي الصوري فضلة مسيخة ـ ظهر مفهوم «الشخص» الحقوقي. لكنه لم يكن ليجد مجالاً للحياة يناسبه ولا فضاء للحرية يلائمه؛ فظل بذلك فرداً فارغاً نخباً هواء. وملاك القول بهذا الشأن إننا إذا ما نحن كنا قد وجدنا أنفسنا، على عهد الحضارة اليونانية، أمام «الفرد» وقد ذاب في «المدينة»، فإننا هنا، على عهد الحضارة الرومانية، ألفينا أنفسنا بإزاء شخص حقوقي صوري فارغ. قال صاحب كتاب **هيغل والدولة**: «حدثت قطعية في العالم [القديم]. لقد ظهرت الشخصية. إلا أنها لم تجد مَجال الحياة والفعل الذي يناسبها، لذا بدت فارغة وشعرت بفراغها هذا. لقد كان على الشخصية الجامعة الحية التي كانت تعيش في المدينة أن تتحول إلى شخصية فردية مميزة. لكنها لما حققت ذلك بدا أنه كان ينقصها ذلك الوطن الأخلاقي المفقود الذي كانت تستوطنه في هذه الدنيا»[٤٥]. هكذا انتهت هذه المرحلة الأولى ولم تتمكن الشخصية بعد من تحقيق ذاتها.

---

(٤٥) Rosenzweig, *Hegel et l'Etat*, p. 205.

وامتدت المرحلة الثانية الجديدة من سقوط الامبراطورية الرومانية إلى تشكل ما قبل «التحول الأكبر»؛ نعني الثورة الفرنسية. والحق أنه أيام الامبراطورية الرومانية حدث تحول تاريخي مهم يتنزل من فلسفة هيغل منزلة القطب من الرحى؛ نقصد به حدث «ظهور الديانة المسيحية». فمع ظهور المسيحية سيُعترف للفرد حينها، على الأقل من جهة المبدأ، بحريته وذاتيته. ومن ثمة خالف العالم الجديد العالم الأخلاقي اليوناني الذي لم يكن يعترف بالفرد المتفرد وإنما بالفرد التابع للأسرة أو الطائفة. لكن هذا الاعتراف كان اعترافاً «مجرداً» يخالف واقع المجتمعات القديمة. . ولهذا حدث التمزق بين «عالم الإيمان» أو «الاعتقاد» (العالم الأخروي الذي يفتقد إلى التحقق الواقعي) و«مملكة الواقع» التي تشهد على غياب الإله.

والسبب في ذلك أن إنسان العهود الوسطى كان يحيا بلا «وحدة»؛ أي أنه كان يحيا معلقاً بين «عالم الروح» الذي يشرئب إليه و«عالم الطبيعة» السطحي الذي يحيا فيه؛ بمعنى أنه كان يحتاج إذاً إلى «تثقيف» نفسه وترويضها وتشذيبها وتهذيبها. وهو الشأن الذي يسميه هيغل: «عالم الثقافة»، أو قل: «فعل التثقيف» على الأصح. ومعنى «التثقيف» هنا إنتاج الإنسان للروح الكونية ـ أي لمجمل انتاجاته الحضارية ـ إنتاجاً وقد وعى ذلك كل الوعي فما نسب منتوجه إلى سواه وإنما هو إلى نفسه نسبه. ولقد حدث أن تحولت القوتان اللتان وجهتا الفرد في الفترة اليونانية ـ ونعني بهما «الأسرة» و«الجماعة» ـ إلى قوتين يخلقهما الإنسان بذاته ويستعملهما بوعي؛ نعني بهما «سلطة الدولة» و«سلطة الثروة». وهما قوتان ظلتا تتجادلان إلى أن حدث التصالح بينهما في بداية العهود الحديثة. لكن هذا التصالح بدا ناقصاً. ونقصه أبدته حركة «الأنوار» التي حاربت على واجهتين اثنتين: واجهة الواقع الدنيوي، وواجهة المعتقد الديني.

والحق أن حركة الأنوار لمحت في الواقع ظلماً، وفي المعتقد شعوذة. ولقد ألزمت الأنوار المعتقد بمراجعة نفسه فانتصرت عليه بقوة الفهم. لكنها بنت على أنقاض الوجود القديم «أقنومها» الجديد؛ عنينا به الإيمان بفكرة «المنفعة». وبه تأدينا إلى «بزوغ الفجر الرائع»؛ نعني «الثورة الفرنسية» (١٧٨٩). وهنا تبدأ مرحلة أخرى من مراحل سير الوعي؛ مرحلة «الحرية المطلقة والرعب». ولئن هي كانت حركة الأنوار قد بلغت بنا فكرة «المنفعة»، فإن هذه الفكرة لم تنقل الأمنية إلى واقع بل ظلت مجرد مثال.

وها هي الأمنية تصبح الآن شكلاً قائماً بذاته؛ أي ذاتاً فاعلة في التاريخ تدعى «الإرادة العامة» (روسو)؛ أي إرادة جميع الأفراد في الحرية الكونية الحقة. لقد اعتلت هذه الإرادة «عرش العالم» وورثت النظام القديم الذي كان يقوم على «قسمة الجماهير». لكنها لم تكن قادرة على خلق «أي شيء» إيجابي، لأن من علامات الشأن الإيجابي أن يكون مفرداً متحدداً، وهي طلبت الشأن الكلي المجرد! لم تكن تقدر على أن تنجز شيئاً عملياً مشخصاً. . . فمن دأب على إصدار القوانين ليس بمكنته أن يتعلم أبداً طاعتها. وبما أن الإرادة العامة لم تكن قادرة على إنتاج الشأن الإيجابي وخلقه، فلم يبق أمامها سوى «العمل السلبي» المتمثل في إسقاط كل نظام قائم، بل وقضم ذاتها وأكل أبنائها: صار الإرهاب والموت والجزع سيد الجميع المطلق.

لكن في الخيط الأسود يتبين لهيغل دوماً الخيط الأبيض. فالثورة ألزمت الوعي بالنظر في نفسه فأصبح مشرع ذاته؛ وتلك هي النزعة الأخلاقية الكانطية والرومانسية لما بعد الثورة الفرنسية. وذلك هو عهد هيغل. فإن نحن ألقينا نظرة إلى الوراء قلنا: لقد فني العالم الأخلاقي القديم في مفهوم «الشخص» المجزأ كما بناه القانون الروماني؛ فبني بذلك عالم جديد هو عالم الثقافة المزدوج. كذلك عملت الثورة الفرنسية على هدم «عالم الثقافة» القديم عن طريق القول بإرادة عامة موحدة لم تكن لتقبل إلى جنبها بأي قوى أخرى خارجة عنها أو داخلة فيها. إلا أنها حطمت نفسها بنفسها. والآن ها هي هذه «الحرية المطلقة» تهجر البلد الذي تحطمت فيه لما أرادت أن تتحقق (فرنسا) لتهاجر إلى بلد «آخر» هو ألمانيا. وهنا تبدأ المرحلة الأخيرة من تطور الروح. وهنا تهجر **الفينومينولوجيا** مجمل الأشكال التاريخية إلى الوعي بالذات، كما تحدد في فلسفة كانط وفيشته وفي فكر الرومانسيين الألمان الأوائل. ذلك هو مسار الروح على الوجه المجمل، فلنفصل القول فيه.

١ ــ عالم القدامة

أ ــ عالم الأخلاق الجماعية

لنبادر إلى القول، أولاً، إننا تركنا الوعي، في ما مضى من الصفحات، وقد أصبح العقل مشغولاً بتقليب موضوعه من جهاته كلها ـ ملاحظة وصنافة وتقنيناً ـ لكن ها نحن في فصل «الروح» يتبين لنا أن ما كان ينشده العقل ـ أي الموضوع ـ هو نفسه قد تبدل؛ أي لم يعد موضوعاً «طبيعياً»، وإنما

استحال موضوعاً «خلقياً»، أو لنقل إنه صار «حياة الشعب». وباختصار، استحال موضوع الروح إلى «وعي بالذات». فما كان يجده العقل الملاحظ، وكأنه عثر عليه هناك في الطبيعة ملقى وما ملك سر صنعه أو وضعه، أضحى هنا «خلقاً» (Ethos)؛ أي «أخلاقاً اجتماعية» ـ أسرة ودولة ـ ما وجدها العقل ملقاة هكذا أمامه وإنما هو أسهم في صنعها ووضعها. فهي من بنات أعماله ومن عندياته. ها الفرد الذي كان يبحث عن امتلائه ورضاه في «الطبع» صار يجد بغيته في «الخلق»؛ أي في الأسرة وفي المواطنة. . . أين نحن هنا من البحث عن المتعة الفردية؟ أم أين نحن من «قانون القلب»؟ إن قانون القلب هنا، وكما قال هيغل نفسه، أضحى «قانون كل القلوب»[٤٦]. أين نحن هنا من الوعي بالذات غير المعترف به؟ أم أين نحن من الفضيلة العنيدة؟ الوعي بالذات هنا نظام كوني معترف به والفضيلة تجني ثمار تضحيتها بفرديتها. . . لسنا هنا أمام أبطال الفردية المحدثين؛ من أمثال دون كيشوته سرفانتيس وفاوست غوته ومور شيلر. نحن أمام أبطال الجماعة؛ من أمثال هكتور وآخيل وأوديب. . . وأخيراً، فإن هذا الوعي هو الوعي بشأن «الشيء ذاته»؛ أي بمضمون ارتأته الجماعة البشرية وأقامته، وما كان هو أُمنية في فرض قانون على الجماعة، كما كان العقل يروم من ذي قبل ابتغاء ذلك.

إن «الروح» هنا إذاً هي «حياة الشعب اليوناني الأخلاقية». وليس المقصود هنا بالحياة الأخلاقية «حياة الفرد»، من حيث هو فرد، وإنما المقصود بها «حياة الشعب»، من حيث هو «جماعة روحية» أو «قوم» أو «أمة». فالأخلاق هنا أخلاق الشأن فيها أنها موضوعية جماعية (Sittlichkeit)، وليست هي أخلاقاً فردية ذاتية (Moralität). والمواطن هنا ما كان فرداً منعزلاً، وإنما هو «عالم» قائم البنيان؛ أي أنه عالم جماعة يحيا بتبني قيم موضوعية موضوعة. وما كان شأن الفرد هنا «أن يشعر» بأن هذه الأخلاق فرضت عليه فرضاً، وإنما هو يحيا بانسجام مع أخلاقه، أو بالأحرى باتحاد بأخلاق قومه. وهذا الانسجام ـ هذه «الهارمونية» ـ يصفها هيغل ـ وقد اتبع عادة الرومانسيين في الوصف ـ بوسم «الجمالية». إن المواطن هنا يحيا «الحياة الأخلاقية الجميلة». وهذه الحياة هي أول الأشكال التنظيمية الاجتماعية الإنسانية ـ لا الحيوانية الطبيعة كما كان الحال عليه في الشرق ـ التي ابتدعتها

(٤٦) Hegel: *La Phénoménologie de l'esprit* (traduit par Hyppolite), vol. 2, p. 28, et *La Phénoménologie de l'esprit* (traduit par Lefebvre), p. 312.

الإنسانية. ولذلك يصفها هيغل بوسم «الأشكال الحقة». إن الروح هنا لحياة شعب، حياة جماعة. إن المواطنين يعون ذواتهم في إطار جملة مشخصة هي الشعب. ومن ثمة كانت الروح هنا معطى تاريخياً. والذات نفسها أضحت «طبيعة» أخلاقية إن لم نقل «طبعاً» أخلاقياً متأصلاً. هكذا تبدو الروح اليونانية في كتاب **الفينومينولوجيا**: روح وحدة جامعة، روح هرمونية متناغمة، روح «شعب سعيد». يقول هيغل في وصفها: «هنا الجميع يحيا في توازن هادئ بديع بين مختلف الأطراف. وكل طرف روح أهلي لا يبحث عن رضاه خارج ذاته، وإنما هو يجد رضاه في ذاته باعتباره يحيا داخل التوازن مع الجميع». ومن ثمة فإن «مملكة الأخلاق هذه تحيا في وجود دائم هدوءها التام من حيث هي عالم نقي لا يلحقه أي كدر، ولا يعكر صفوه أي انكسار»[٤٧]. لكن هذا «العالم الجميل» محكوم عليه بالفناء، وهذه الهارمونية آيلة إلى التفسخ.

لنبحث عن السبب في الموطن ذاته. إن مفهوم «الهارمونية» نفسه يشي بما فيه؛ أي بتكافؤ العناصر وتعادلها. ومن ثمة تقوم الهرمونية على العناصر وتنهض على التعادل. وهذه العناصر في عرف هيغل عنصران أساسيان: الكوني والفردي، الجماعة والفرد، الدولة والأسرة. العنصر الأول يحكمه «القانون البشري»، والعنصر الثاني يحكمه «القانون الرباني».'الأول معلوم أصله ـ كما ورد في مسرحية **أنتيغونا** للكاتب المسرحي اليوناني سوفوكليس (٤٩٥ ـ ٤٠٦ ق.م) ـ وذلك حين قالت بطلتها المأساوية: «إن الإنسان هو الذي يمنح المدن قوانينها». فمن شأن الإنسان أن يمنح «المدينة» ما يوحد بين أفرادها. وهو الشأن الذي يسميه هيغل «الشأن الكوني»؛ أي قوانين المدينة وحياتها الجماعية: إنه «العرف» و«العادة». وبالجملة، ما يجمع الفرد بالجماعة، وما يسمح للفرد بالتحرر من نوازعه الطبيعية. إنه باختصار، «الحكومة». وهو واضح وضوح النهار. أما القانون الثاني ـ «القانون الرباني» ـ فمجهول أصله، مرتبط بالأسرة التي ما كان من شأن الإنسان أن يضمن تواجدها البيولوجي، وإنما «آلهة الأسرة»، كما أسماها الرومان، هي من تتكفل بتلك الرعاية. ولهذا قالت أنتيغونا عن «القانون الرباني»: «لا أحد يعلم من أين نزلت القوانين». والقانون البشري «كوني، عمومي، معروض على أنظار الناس»، أما القانون الرباني فهو «خفي، محبوس في الداخل مغلق». أو لنقل: لئن كان القانون البشري يرمز

---

(٤٧) المصدران نفسهما، ج ٢، ص ٢٩ و٣١٣ على التوالي.

إلى «الرجل» ـ حيث «حياة الخارج» ـ فإن القانون الرباني يرمز إلى «المرأة» ـ حيث «حياة الداخل» وحيث «رباط الدم». هذا مع سابق العلم أن الحياة الزوجية مبنية على التلاؤم، وأن الحياة اليونانية مبنية على الانسجام. والحال أن روح الشعب اليوناني كانت شأن «النبتة التي تشرئب برأسها نحو الخارج بينما جذورها ما زالت مغروسة في خبايا الأرض»(٤٨). إنها حياة تحاول الخروج من أعماق الطبيعة (الأسرة)؛ لأن الروح الخلقية اليونانية ـ روح المدينة ـ تخرج من أعماق الدم؛ أي من أعماق الأسرة وغياباتها.

وبين لحظتي الروح المباشرة هاتين تكامل. فمجموعهما يكون روح الحياة الإغريقية الكلية الجميلة: كل قانون يكمل الآخر: من شأن القانون البشري أن يقود الفرد إلى الكونية، وذلك بتضحيته في سبيل حياة الجماعة (الحرب). ذلك أن الجماعة تنتظم في أنظمة للاستقلال الذاتي والملكية والحقوق الفردية حيث يستمتع الأشخاص بفرديتهم ويهنأون. لكن لكي لا تستمكن هذه النزعة الفردية من الأنفس وتستحكم فيها ـ وهو الاستمكان والاستحكام اللذان عدّا عدو اليونان وعدو الجماعة ـ وخيفة من أن يتجمد النزوع الفردي في العزلة ويستحجر فيطوح بالروح [الجماعية] في أجواء لا تضمن الهرمونية، يعمد الحكم ـ أو الحكومة ـ بين الفينة والأخرى إلى زعزعة هذه الأنظمة الفردية الذاتية بصناعة الموت وحمل الأفراد على خوض الحروب، وبالتالي تعزيز روح الجماعة من جهة وتعريض الأفراد إلى «الموت» ـ هذا السيد المطلق. وهنا تنتهي مهمة القانون البشري لتحل محلها مهمة القانون الرباني: تأبين الميت. والأسرة من جهتها لا تريد بدورها أن تبقى صلة طبيعية صرفة تبلغ غايتها بتهييء وإعداد الفرد السائر إلى عدم؛ لأن معنى ذلك الدمار والزوال. فهي تريد أن ترقى إلى مستوى الوحدة الخلقية الكونية. لكنها ليست وحدة القانون البشري ـ المواطن ـ التي تربي الفرد من أجل سعادته. فهذا أمر من شأنه أن يخرجه عن أسرته. إنما تريد الأسرة الفردية الكونية. وهي لا تؤدي هذه المهمة إلا بموت الفرد وتأبينه وتشييعه ودفنه. فهذا هو واجبها الأخير وهو النموذج الأمثل للقانون الرباني، أو هو الفعل الأخلاقي الإيجابي الذي تقوم به الأسرة اتجاه الفرد منها. ومن ثمة جاز القول: «إن الأسرة هي عبادة الموت؛ فهي التي تكشف عن المعنى الروحي للموت». مهمة الأسرة إذاً أن تسحب الموت الذي تقدمه إليها الدولة من يد

(٤٨) Hyppolite, *Genèse et structure de la phénoménologie de l'esprit de Hegel*, pp. 324-325.

الطبيعة، وأن تجعل منه فعلاً روحياً أصيلاً. وهكذا يظهر التكامل بين القانونين البشري والرباني: القانون البشري الجلي يسير بالفرد إلى الموت؛ أي إلى عالم الظلال والأشباح والنسيان، والقانون الرباني الخفي يسير بالموت نفسها من الظلام إلى النور؛ أي إلى عالم الخلود والسناء والذكرى. هذا هو التوازن المطلق بين القانونين، لكن يحدث أن يحدث الخلاف فتقضي العدالة البشرية، لا الغيبية ولا التعسفية، بـ «الحق البشري»؛ أي بقانون الجماعة أو الحكم.

والحال أنه حيث التكامل بين القانونين فثمة إمكان الانفصام يبقى دوماً مسلطاً على رقاب المدينة شأنه شأن سيف داموقليس. وإذا ما حق أن المدينة اليونانية (القانون البشري) كانت ترفع الفرد نحو الكونية، وأن الأسرة اليونانية (القانون الإلهي) كانت تحفظه من الموت وتصونه في الفردية الكونية (من حيث هو ذكرى إنسان مات)؛ فيحدث بذلك التكامل، وإذا ما حق أيضاً أنهما يشكلان معاً كلية جميلة لم يحدث التعارض فيها بعد بين الكونية والفردية ـ على نحو ما سيظهر لاحقاً ـ فالجوهر ما زال شعباً متماسكاً؛ أي جوهراً فرداً، ولم يعد بعد كونية مجردة؛ أي مصيراً أو قدراً معارضاً للأفراد كما سيحدث على عهد الرومان ـ كما أن الفرد لم يعد بعد فردية سلبية، ونفياً لكل غير، وإنما هو ما زال شبحاً وظلاً؛ أي مجرد دم للأسرة، غير أنه حقت أيضاً ملاحظة أن هذين العنصرين سيتطوران إلى حد التعارض والتصادم بله دمار الحياة الروحية اليونانية.

هذا الانسجام بين القانون الرباني والقانون البشري، إذا ما هو تؤمل حق تأمل، ظهر أنه يحمل تناقضات شتى. وهي تناقضات وجد لها هيغل صدى في مسرحية **أنتيغونا** الشهيرة للكاتب التراجيدي اليوناني المعروف سوفوكليس. فهنا أسرة هي أسرة الملك أوديب، مكونة من أب وأم وابنين هما بولنيسس وإتيوكلس وابنتين هما أنتيغونا وإيسميني، كل يقوم بدوره داخل الوحدة. لكن لما اعتلى إتيوكلس عرش طيبا خلفاً لوالده المتوفى لم يقبل أخوه بولنيسس هذا الأمر، وأدعى أنه الأحق به، وكان أن هاجم هذا المدينة بمعية من طلب حِماهم من الأجانب فمات في المنازلة هو وأخوه. حينها آل الحكم إلى خاله كريون الذي أمر بتشييع جنازة إتيوكلس وحرمان بولنيسس من ذلك قائلاً: «آمر أن يترك جسمه الذي بقي من دون دفن لنهش الكلاب ونقر الطيور». إلا أن أنتيغونا تحدت أمره ودفنت أخاها. فلما سألها الملك: «كيف جرأت على مخالفة أوامري؟»، أجابت: «إن قوانينكم هذه التي وضعها

البشر ما أمر بها زيوس (كبير الآلهة). فكيف تستطيع أيها الرجل الفاني أن تلغي قوانين السماء الخالدة غير المرقومة ولا المسطورة وتعبث بها. إن القوانين الإلهية ليست وليدة اليوم أو الأمس القريب. كلا، بل إن لهذه القوانين وجوداً أبدياً لامتناهياً ولا يستطيع أحد أن يعرف من أين هي جاءت». فما كان من كريون إلا أن أمر بأن تدفن عاصية القانون حية. وكان ما كان من نهاية المأساة بانتحار أنتيغونا، وكذا خطيبها ابن كريون ووفاة زوجته ودمار حياته.

لنعد أولاً إلى أساس المشكلة: إن الفردية لم تحضر، في هذه الوحدة المنسجمة، إلا بما هي إرادة عامة للحفاظ على النظام (جانب القانون البشري)، وإلا بما هي دم يسري في عروق الأسرة (جانب القانون الرباني). لكن هذا الفرد الملموس المشخص لا يعد، في الحالين معاً، إلا «ظلاً وهمياً» لم يُقدِم لحد الآن على فعل أي أمر من شأنه أن يعرض هذه الهارمونية إلى التجربة والمحنة. لكن ها هو الفعل يحدث، وهو معيار بيان تماسك الانسجام أو تهافته. وهذا هو ما تحكيه فعلاً مأساة **أنتيغونا**. هنا قانون رباني تمثله أنتيغونا ويرى في الجانب الآخر ـ أي القانون البشري الذي يمثله كريون ـ عنفاً بشرياً وفعلاً اعتباطياً تعسفياً. في حين يرى الثاني في الأولى عناد الفرد وشقه عصا الطاعة عن الجماعة، بل «إهانة». والحق أن الأسرة قامت بما كان عليها أن تقوم به ـ إنتاج الفرد ـ وهذا الفرد شب عن طوق الأسرة وأصبح عضواً داخل الجماعة. لكن منتوج الأسرة هذا لم يتحرر من الطبيعة لأنه أتى في صورة اعتباطية أخوين يطمعان معاً في السيطرة على الجماعة بحق الحق الإراثي نفسه. وعندهما أن لا عبرة بعسفية اللامساواة الطبيعية (مراعاة السن)، لأنهما شبا عن طوق الطبيعة وطلبا حياة الجماعة المنفلتة من حكم الطبيعة.

لكن الحكم لا يقبل القسمة الثنائية، والطبيعة حكمت بما لا يقبله الحكم (القسمة)، فجابهت بذلك الوحدة. لهذا اختلف الأخوان وكانت رغبتهما معاً في سلطة الدولة سبب دمارهما باعتبارهما مخطئين معاً. من منظار إنساني صرف ذلك الذي لم يعتل عرش الجماعة فاعتدى على الملك مخطئ، وذلك الذي عرف كيف يطرد ذلك الفرد المتفرد المعزول عن الجماعة محق. فهو لم يعتد إلا على الفرد لا على الجماعة... والجماعة بذلك تشرف ذاك الذي عضد وحدتها وتعاقب ذلك الذي هدد تواجدها...

لكن «الميت» انتقم بـ «تأليب» جماعة أخرى على جماعته. وهو ما قاد في آخر المطاف إلى دمار الجماعة.

تلك هي القصة، أما العبرة فهي أن حركة القانون البشري والقانون الإلهي تجد تعبيرها، هنا في هذه الأمثولة، عند أفراد يظهر لهم الأمر الكوني في صورة شيء يقع من غير إرادتهم، وينفعلون به أشد ما يكون الانفعال (Pathos) وكأنه قدر (Fatum)، كما يظهر لهم الشأن الفردي بمظهر الاعتباط والعسف. لكن يبين المثل حقاً عن قوة ذلك القانون المستتر المرتبط بالفرد؛ أي أنه يكشف عن قوة القانون الرباني الذي تجلى. لقد أظهر هذا القانون السماوي أن بقدرته تحطيم ما يقيمه؛ أي تدمير الجماعة. لقد ظهر حقاً أن القانون البشري في وجوده الكوني (الجماعة) وفي نشاطه العام (الرجولة) وفي نشاطه الواقعي المتحقق (الحكم)، لا يقوم إلا على نفي الأسرة من حيث هي «مملكة الأنوثة»، وقد غاب عنه أن الأنوثة، وبصفة عامة الأسرة، هي عنصر القانون البشري؛ أي الأساس الكوني المحرك للوعي الفردي. لقد خلق من الأنوثة عدوه الداخلي. وإن الأنوثة لهي «التهكم الأبدي من الجماعة». فهي تنتقم من الجماعة (كريون) فتحول غاية الحكم المنشودة إلى غاية شخصية مفردة خاصة، وتحول نشاط الحكم الكوني إلى عمل فرد بعينه، وتجعل من الملك الكوني ملك أسرة ومصدر فخارها. . . بهذا تتهكم الأنوثة من حكمة الشأن الكوني القائمة على قتل الفردية (اللذة، الاستمتاع، الفعل المتحقق) وتجعلها موضوع سخريتها ومنظور زرايتها.

مقابل ذلك، تعلي الأنوثة من شأن قوة الشباب ـ قوة الابن الذي ترى فيه الأم سيدها، وقوة الأخ الذي ترى فيه الأخت مثيلها ومكافئها، وقوة الشاب الذي ترى فيه الفتاة من يرفعها من وضعها التبعي الكوني إلى وضع المرأة المكتملة المستقلة. والحق أن الجماعة لا تجد بداً من قمع هذه الفردانية ما دامت ترى أنها تهدد وحدة الجماعة. لكنها، بالمقابل، لا تجد بداً من إنتاجها أيضاً وتنميتها، فهي مضطرة للاعتراف بقوة الشباب؛ أي الإقرار بقوة الفردانية. وبعد، أليست الجماعة فردانية تقوم ضد فردانية أخرى مناوئة عدوة (جماعة أخرى)؟ إن الفردانية إذاً داء الجماعة ودواؤها. . فهي تنميها، تجعلها تشعر بخطر الموت وتجعلها تشعر، في الوقت نفسه، بأهميتها واستقلالها. أنظر حال أبطال اليونان يخبرك عن الاحتفاء بهذه الفردية. ومعنى تنمية الفردية هذه الاعتراف بمبدئها؛ أي بقوة الطبيعة وبقوة الحظ

(البطولة). . . لكن عندما يصبح «الكنه الأخلاقي» ـ أي وعي الشعب اليوناني بذاته من حيث هو جماعة ـ يعتمد على القوة والحظ؛ فذلك دليل أنه بدأ يهوي نحو الهاوية السحيقة.

يخبرنا هيغل بما يلي: «لقد اختفى الشكل الأخلاقي للروح واندثر وحل شكل جديد للروح محله»[٤٩]. هكذا يظهر إذاً، في نهاية رحلة الروح اليونانية الحقة، أن نهاية المسار قد حانت، وأن الروح سائرة إلى التفسخ، وأنها كشفت عن عنصر تفسخها هذا: الذاتية أو الفردانية؛ أي انفصال الفرد عن الجماعة وإقرار الحق له بهذا الانفصال. لكن أي حق هو؟ لقد حرمت الذات من جوهرها؛ أي من وحدة الجماعة، ولم تعد إلا وحدة سالبة فردية ذاتية، ومصيراً اعتباطياً خاضعاً لمنطق الحظ والقوة (البطولة). انتقلنا إذاً إلى «عالم الذات». لكن خبرنا: أي ذات هي؟

ب ـ عالم الروح المغتربة عن ذاتها

(١) عهد الرومان

إن انهيار «الجوهر الأخلاقي» اليوناني؛ أي المدى الأخلاقي (الديني والاجتماعي والسياسي) الذي كان يلحم الذات بالسوى (الجماعة) أسفر عن ميلاد عالم للأفراد ذري انعزالي. ماتت الروح الأخلاقية اليونانية بعد أن دب فيها الشقاق ونشأت روح جديدة هي عبارة عن «هوية سديمية حيث الجميع يتساوى» تحت امبراطورية كونية استبدادية (الامبراطورية الرومانية). انكفأ مفهوم «الكلية الجميلة»، وحل محله مفهوم «الشخص القانوني». ضاعت الفردانية الجماعية (المدينة) في نظام كلي هلامي (الامبراطورية). إنها إذاً «مملكة الاستقلال الذاتي العديمة الروح»[٥٠]. لقد انهارت المدينة تحت تأثير حروب الفرديات (المدن) بعضها ضد بعض، وحلت محلها امبراطورية شاسعة الأطراف، مهجورة الروح، غائبة الآلهة بلا حياة. اختفى «المواطن» وظهر «الشخص الخاص»: «لقد اختفت صورة الدولة من حيث هي نشاط الفرد من روح المواطن، وأصبح بعض الأفراد فقط يتحمل مسؤولية الدولة؛ بل أصبح

---

(٤٩) Hegel: *La Phénoménologie de l'esprit* (traduit par Hyppolite), vol. 2, p. 45, et *La Phénoménologie de l'esprit* (traduit par Lefebvre), p. 324.

(٥٠) المصدران نفسهما، ج ٢، ص ٤٥ و٣٢٦ على التوالي.

واحد بمفرده أوحد لا شريك له يتحمل مسؤوليتها، أما الآخرون فما عادوا إلا دواليب في آلة ضخمة»(٥١). وبدلاً من تلك الوحدة الجميلة الحية بين الفرد والجميع، أو العضو والجملة، نشأ الاهتمام الخاص بالفرد المقتصر عليه تلقاء هيمنة الدولة المجردة على كل مناحي الحياة الرومانية. وكان هيغل قد كتب أيام برن واصفاً وضع الذات في ذاك العهد الروماني: «لقد أضحى ما من نشاط وما من هدف إلا مرتبطين بالفرد مقصورين عليه، وما عاد أي نشاط مرتبطاً بهدف معين متعلقاً بفكرة جماعية»(٥٢).

ها نحن نلتقي بالموقف الرواقي من جديد. فما كان مجرد طريق عيش منعزل أصبح الآن عالماً متحققاً في عالم الرومان. قال هيغل واصفاً هذه الحال: «إن نحن تأملنا الرواقية وجدنا أنها لم تَعْمَل، على التحقيق، إلا على البلوغ بالوعي الذي لازم مبدأ الوضع الحقوقي للفرد واستقلاله الصوري مبلغه الشكلي المجرد الأكمل، وأنها في فرارها خارج الواقع الموضوعي لم تُعمِل على التحقيق إلا الفكر المجرد. وإن الوعي لعند الرواقية شيء قائم الذات، موجود لذاته بحكم أنه لا يربط ماهيته بأي وجود موضوعي بل هو يهجر كل وجود، ويضع ماهيته في وحدة الفكر الخالصة. والأمر نفسه يوجد هنا. فحق الشخص لم يتم انتزاعه من وجود الفرد من حيث هو فرد؛ أي بما هو أكثر غنى وقوة، ولا تم أخذه من فكر حي كوني؛ وإنما هو أخذ من الوحدة الخالصة لواقعه المجرد، أو هو أخذ من هذه الوحدة بما هي وعي بالذات عموماً»(٥٣). هنا «ذرية اجتماعية» ترزح تحت وطأة «سيد للعالم» مطلق هو الامبراطور الطاغية. وهنا غايات للحياة عسفية؛ إذ «أصبحت غايات الحياة عرضية عند الفرد. وما عاد بالإمكان تحقيق غايات محددة من غير هذه الغاية المجردة التي تقتضي من الفرد أن يصبح شخصاً قانونياً. تلك كانت غاية مطمحه ومنتهى تحققه»(٥٤). ومن هنا الدور الذي أدّته الملكية، بله القانون، عند الرومان. ذلك أن «معنى أن تكون مواطناً في روما هو أن تكون لك حقوق خارجية ذات

(٥١) هيغل نقلاً عن: Hyppolite, *Genèse et structure de la phénoménologie de l'esprit de Hegel*, p. 355.

(٥٢) هيغل نقلاً عن: المصدر نفسه، ص ٣٣٦.

(٥٣) Hegel: *La Phénoménologie de l'esprit* (traduit par Hyppolite), vol. 2, p. 45, et *La Phénoménologie de l'esprit* (traduit par Lefebvre), p. 326.

(٥٤) Terry Pinkard, *Hegel's Phenomenology: The Sociality of Reason* (Cambridge, MA; New York: Cambridge University Press, 1994), p. 148.

مضمون قانوني. ولما كان أساس هذه الحقوق القانونية هو الملكية، فإنه صار من شأن أولئك الذين فقدوا الملكية ألا يعودوا أشخاصاً على الإطلاق وأن يصيروا عبيداً»[٥٥]. ومن ثمة عد الزمن الذي امتد من عهد حكم الامبراطور الروماني أوغست (Auguste) (٢٩ ـ ١٤ ق.م) إلى حكم (Alexandre Sévère) (٢٢٢ ـ ٢٣٥) عصر علم القانون الذهبي، ولكنه عد في الوقت نفسه عصر الهيمنة المطلقة والعبودية المعممة، إذ ترافق مع اختفاء كل المؤسسات البلدية والدينية القديمة، ومع سيطرة الاستبداد السيطرة المطلقة[٥٦].

في هذه الحال كان على الفرد أن يهرب من «عالم حياة الديدان البائسة» هذا لكي يبحث عن شيء مطلق خارج ذاته (الدين). كان عليه أن ينتقل من «نثر العالم الدنيوي» إلى «شعر العالم الأخروي». وهذا الانفصال بين الذات وعالمها هو ما ميز الروح المغتربة عن ذاتها.

(٢) من العصور الوسطى إلى عهد لويس الرابع عشر

نصل هنا إلى لحظة أساسية من لحظات «تطور الروح»؛ ونعني بها لحظة «التثقف عن طريق الاغتراب». فالذات المباشرة هنا ـ هذه «الذرة» أو هذه «الجزيرة» ـ أي الشخص الخاص الحقوقي الذي يعْتقد أنه يقوم في ذاته ولذاته، تكتشف فقرها المهول أو لنقل: إنها تعي فراغها وتجردها. . وهي بذلك تعي «شقاء العالم». وهذا الوعي يبدو أنه ناتج من عنف وقوة الهيمنة التي فرضت على الفرد. هنا تبدأ الذات في «الانسلاخ» من طابعها المباشر. ومن حيث هي ذات حقوقية فارغة تعي أنها تعدم المضمون فتبدأ في «تثقيف» ذاتها؛ أي أنها تفوت حقها الطبيعي لكي تملك الجوهر. يقول هيغل: «إن الذات هنا تنسلخ عن شخصيتها وتفوتها أو هي تغترب عنها. وهي إذ تفَعل ذلك تنتج عالمها الخاص وتتعلق به وكأنه أرض غريبة متوارية تسعى إلى غزوها والاستفراد بها»[٥٧]. إن الوعي بالذات يدرك هنا أنه لا يَضحى شيئاً واقعياً متحققاً إلا إن هو ضحّى بنفسه؛ أي اغترب عن ذاته وافترق عن نفسه، بغية العودة إليها من جديد وقد امتلأت والأوبة إليها مستأنف الأوبة وقد

(٥٥) المصدر نفسه، ص ١٤٧.

(٥٦) Hyppolite, *Genèse et structure de la phénoménologie de l'esprit de Hegel*, p. 360.

(٥٧) Hegel: *La Phénoménologie de l'esprit* (traduit par Hyppolite), vol. 2, p. 55, et *La Phénoménologie de l'esprit* (traduit par Lefebvre), p. 333.

اغتنت. وهو إذ يرضى بذلك ينسلخ عن فرديته ليقدم نفسه بما أنه صار ذاتاً كونية؛ أي قيمة كلية تحظى بالاحترام والاعتراف. لم تعد الذات هنا تحقق نفسها لمجرد كونها تتساوى مع الآخرين المساواة الحقوقية، ولم تعد تعتبر هذا الجانب الحقوقي الذي كان سائداً من ذي قبل، لم تعد تعتبر نفسها معترفاً بها وواعية بهذا الاعتراف لمجرد أنها موجودة، وإنما الاعتراف هنا مرهون بقيمتها، وقيمتها تستدعي منها انسلاخها عن واقعها؛ أي اغترابها عن ذاتها ومن ثمة اتخاذها لنفسها أنموذجاً يعترف به المجتمع ويقره، ومعياراً به تقوم ذاتها بما هي شخص.

والحال أن «سبل التثقف» هذه سيحددها الوعي، في صورة ضدين متنافيين، على أنها طريق «الخير» وطريق «الشر». هنا إذاً أمران مدار الجدل عليهما: السلطة والثروة. وثنائية الخير والشر تشبه هنا ثنائية الجماعة والأسرة في الروح الأخلاقية الحقة، لكن من دون أن تكتسي نبرة «الألفة» التي كانت عند اليونان وإنما هي تشي بنبرة «الغربة». وهما لا يؤديان، كما في المثال اليوناني، إلى المصير ذاته (التحطيم)، وإنما إلى الوعي بالذات لأن اغتراب الاغتراب إنما هو تحقيق للذات. لنتتبع هذا المسار.

هناك شكل أول من أشكال الوعي ينظر إلى سلطة الدولة وإلى الثروة نظرته إلى مكافئ له، وشكل آخر ينظر إليهما باعتبارهما غير مكافئين له. يسمي هيغل الشكل الأول من أنحاء الوعي «الوعي النبيل»، ويسمي الشكل الثاني «الوعي الوضيع». ينظر الوعي النبيل إلى السلطة السياسية بما هي مكافئة له، لدرجة أنه يسوي نفسه بها ويرى فيها ماهيته البسيطة وكنهه. وهو يخدم هذه السلطة خدمة طاعة ويجلها ويقدّرها. كذلك يرى في الثروة أمراً مكافئاً له. وهو ينظر إليها من حيث هي تعبير عن جانبه الأساسي الآخر؛ أي عن وجوده لذاته. ولذلك هو ينظر إليها أيضاً نظرته إلى ما يشكل ماهيته وكنهه. فهو يعترف بمن له يد بيضاء عليه، ويقبّل اليد التي أحسنت إليه، ويمتن لها. أما الوعي الآخر؛ أي الوعي الوضيع، فلا يرى أنه يتكافأ مع القوانين السياسية والمالية، إذ هو يرى في سلطة الحاكم حرماناً له وقمعاً لوجوده لذاته. ومن ثمة فهو يكره السلطان ولا يطيعه إلا كرهاً ومكراً. وهو مستعد على الدوام للتمرد عليه والثورة. كذلك هو الشأن في صلته بالثروة. فهو يعترف بأنه بالثروة يسعد نفسه، لكنه بمجرد ما يدرك أنه لا يحقق بواسطتها سوى وعيه بذاته، ولا يحصل على الإرضاء التام، يحبها ويكرهها في

آن. وعندما يختفي الرضا ـ ومن طبيعة الرضا أن يختفي لأن لا رضا مطلقاً ـ تختفي أيضاً علاقته بمن أغناه وأرضاه. لكن الجدل يقرب بين الوعيين تقريباً.

لنعتبر الوعي الأول. هذا الوعي النبيل ينظر نظرة إيجابية إلى السلطان. وهو لذلك ينظر نظرة سلبية إلى غاياته الخاصة ووجوده المتفرد ومضمونه المتحدد فيعمد إلى إنكارها كلها. لقد تخلى الوعي النبيل عن ذاته للدولة حتى يعود بمكنتها أن تقول: «أنا الدولة». إنه إذاً التفاني في «بطولة الخدمة». وبطلها يعد نفسه «الفضيلة» التي تضحي بالأمر الخاص (الذات) من أجل الصالح العام (الكوني أو الحكم). وخدمته للكوني تجعل الكوني يبقى قائم الكيان ثابت البنيان. وهو يتخلى برضاه عن كل مطمح تملك متفانياً في سخرة السلطة والشأن الكوني. إنما الخير عنده هو السلطان، وإنما المال هو الشر. وإنه ليعمد إلى أن «يثقف نفسه بتخليه عن نفسه لصالح الشأن الجوهري»[٥٨]. لكن «تغريبه» لذاته خدمة للسلطة ما زال لما يجعل من هذه السلطة بعد وعياً لذاتها يتعرف فيها إلى ذاته. فهو لا يوجد عنده إلا قانون السلطة؛ أي وجودها لذاتها. وهذا المعترف به ليس بعد «إرادة خاصة»، ما زالت سلطة «مجردة»، على شاكلة الامبراطورية الرومانية، ولم تعد بعد «ملكاً عضداً»، على شكل ملك لويس الرابع عشر. ما زال الوعي فارس العصور الإقطاعية، ولما يتحولْ بعد إلى حاشية تقدم للسلطان ـ «الأنا» ـ النصح والهداية. لكن هذا الحال ليس له أن يدوم.

ها هو الوعي الوضيع خادم السلطان يكتشف أنه لا يمكن أن يبرهن عن نبله إلا بالموت. والموت فعل طبيعي، وهو يريد الثقافة لا الطبيعة. ولذلك يلجأ إلى تقريظ السلطان ومديحه؛ أي إلى اللغة. وإنه ليعبر عن الماهية هنا بالنصيحة التي يسديها إلى السلطان، لكنه عوض أن يقدم النصح الحقيقي يداري. والتحول الذي يحدث هنا هو أن «بطولة الخدمة» هذه «الخرساء» تتحول إلى «بطولة المحاباة». وهي بذلك تغير موضوعها ـ أي السلطة ـ فتتحول سلطة السلطة إلى سلطة مطلقة، ويتحول السلطان إلى مستبد. وهكذا «تعمد لغة المحاباة إلى إعطاء الدولة وإعطاء الأنا سلطة حقيقية»[٥٩]. ويصبح النبيل حاشية تعطي للسلطان أناه، فيعود بمكنته أن يقول إذاً: الدولة هي أنا. قال هيغل: «إن النبلاء لَيتحلقون بالعرش لا ليُفهموه أنهم مستعدون لخدمة سلطة الدولة، وإنما

(٥٨) المصدران نفسهما، ج ٢، ص ٦٦ و٣٤٢ على التوالي.

(٥٩) Hyppolite, Ibid., p. 392.

ليجعلوا من أنفسهم زينة للسلطان، ويقولوا لمن هو جالس فوقهم من هو ويرددوا ذلك المرار العديدة»[٦٠]. وبهذا يلغي السلطان نفسه من حيث هو سلطان وينقلب ثروة عظيمة، كما يتحول خادم السلطان إلى طالب للثروة.

وهكذا يظهر أنه بقدر ما كان سلطان الدولة يتحقق كان يميل أكثر فأكثر إلى الثروة، وكانت كلمة «السلطان» تصبح فارغة أكثر فأكثر؛ لأن السلطان هو المال ـ هو الثروة. إذاً «لما تحولت سلطة الدولة إلى ملكية مطلقة ألغت نفسها وبدأت امبراطورية الثروة»[٦١]. ومعها تحول الوعي النبيل إلى وعي وضيع لأن ما عاد يهمه الآن هو الثروة.

لنلق إذاً نظرة على مجمل التطور الذي عاشه الوعي النبيل: لقد تخلى الوعي النبيل عن ذاته؛ أي عن باطنيته وجوانيته ليجد ذاته في الدولة وليملك الدولة. لذلك بدت له هذه الذات الآن حقيقة غريبة، بدت له إرادة للسلطان الذي يهب ويمنع ويطعم ويكسي بعدما تحول السلطان إلى حكم مطلق وانقلب إلى ثروة. لقد أصبحت الذات المغتربة ثروة. وإن الوعي ليتأمل الآن في ذاته المغتربة وقد اتخذت هذه الصورة المستلبة المستوحشة. وإنها إذاً لغرابة الاغتراب. ها هو إذاً يجد نفسه (المغتربة أصلاً) خارج نفسه، يتحول إلى «شيء» في ملك شخص آخر. فهو «يرى شخصيته بما هي وقد أصبحت تابعة إمعة لشخصية عرضية أخرى ولضربة حظ ولنزوة»[٦٢]. وإنه ليرى أنه أصبح «الماهية الأشد فراغاً وفقراً»، وأن شخصيته أضحت «اللاشخصية بإطلاق». وإنه ليفور ويثور في داخله، وإنه ليدرك عجزه. ولكنه لا يريد أن يسلم بحاله بل ينوب الاستعلاء عنده عن التمرد، ويريد شراء ذمة الغير بإرشائه بمأدبة أو هدية فلا يفلح، ويعود إلى ذاته المتمزقة. هنا يحصل له الوعي بأن كل اللحظات السابقة ـ خير وشر وسلطان وثروة ـ ما كان لها لأن تقوم إلا بضدها، وأن كل شيء كان أمراً مصطنعاً ومجرد كوميديا ليس إلا. وذلك لأن الذات، في هذه الكوميديا، غائبة عن نفسها، خارجة عن ذاتها مغتربة. وإن رواية الكاتب الفرنسي دنيس ديدرو (١٧١٣ ـ ١٧٨٤) الشهيرة ـ

(٦٠) Hegel: *La Phénoménologie de l'esprit* (traduit par Hyppolite), vol. 2, p. 72, et *La Phénoménologie de l'esprit* (traduit par Lefebvre), p. 364.

(٦١) Hegel, *La Phénoménologie de l'esprit* (traduit par Hyppolite), vol. 2, p. 73, note 5.

(٦٢) Hegel: *La Phénoménologie de l'esprit* (traduit par Hyppolite), vol. 2, p. 75, et *La Phénoménologie de l'esprit* (traduit par Lefebvre), p. 349.

الموسومة **ابن أخ رامو** ـ لتصف هذا العالم خير الوصف. فما يتم تجريبه في هذا العالم هو أنه «لا الماهيتان الواقعيتان ـ السلطان والثروة ـ ولا مفهوماهما المتحددان ـ الخير والشر أو الوعي بالخير والوعي بالشر أو الوعي النبيل والوعي الوضيع ـ يملكان الحقيقة في ذاتهما، وإنما أنت تجدهما تستحيلان إلى أغيارهما وتناقضان ذاتيتهما». ها هنا الوعي الممزق في أصعب لحظاته.

لكن الروح الحقة هي الوحدة بين التمزق والألفة بين الغربة. وإن وجود الوعي الحق ليتمثل في الكلام الكوني الذي يحكم على هذه المسوخ والاستحالات، كما يحكم على نفسه ويكشف غروره وكبرياءه. وهو يريد أن يقول قول الحق في الوعيين معاً. هنا «الوعي الممزق» و«الوعي النزيه». فأما الوعي الممزق فهو وعي بفساد القيم حيث يستحيل الخير شراً والشر خيراً؛ وهو وعي ابن أخ رامو. وأما الوعي النزيه فهو وعي لا يزال يؤمن بالفصل الواضح بين الخير والشر؛ وهو وعي الفيلسوف في رواية ديدرو. والوعي الممزق يجمع بين أفكار تبدو للوعي النزيه متباعدة. وإن كلام الوعي الأول لمليء بالروح، وإن كلام الوعي الثاني لمليء بالفظاظة. والحق أن «مضمون هذا القول الذي تنشئه الروح بنفسها حول نفسها لهو فساد كل المفاهيم وكل أنحاء الواقع. إنه لخديعة ذاته وخديعة الآخرين. وإن تهور الإعلان عن أمر الخديعة هذا لهو ما يشكل على وجه التحقيق الحقيقة العليا»[٦٣].

ماذا بإمكان الوعي النزيه أن يقول به أمام قوة بينة الوعي الممزق؟ إنه ليبقى صامتاً أمام قوة بيان الواقع وشهادته. وحتى إن هو بادر إلى الكلام لم يكف عن ترديد ما سبق للوعي نفسه أن قال به قبله. أيقول إنه يجد ما يحدث «مخجلاً معيباً ساقطاً»؟ لقد سبق للروح الحقة أن قالت بذلك! يقول هيغل: «إن قول هذه الروح ليشوش على كل ما يملك نبرة واحدة؛ نبرة مساواته لنفسه وبقائه على حاله من الخلوص. والحق يقتضي قول الروح إن هذه المساواة المزعومة محض تجريد، وإن الواقع ليشهد على فسادها. أما الوعي المستقيم أو النزيه فهو ما يفتأ يدّعي أنه يحمي الخير ويدافع عن النبل؛ أي يؤمن بما يبقى هو هو مساوياً لنفسه لا ينحرف ولا يفسد حتى وإن هو تحقق في الواقع. فهو يقول إن الخير لا يفقد قيمته حين يختلط بالشر وينضاف إليه ما دام هذا هو شرطه التحققي ووضعه الضروري. وفي هذا الأمر عنده تكمن

---

(٦٣) المصدران نفسهما، ج ٢، ص ٨٠ و٣٥٣ على التوالي.

حكمة الطبيعة»[٦٤]. و«حكمة الطبيعة» هذه هي ما يدعو إليه الوعي النزيه. فهو يدعو إلى تبني أنموذج «الإنسان الطيب أو «الإنسان الطبيعي» مثلما كان يوم برّته الطبيعة بريئاً براءة الطفل، بسيطاً بساطة زرقة السماء... والحقيقة أن ما يدعو إليه الوعي هو الشر بعينه، وذلك لأنه العودة إلى الطبيعة وإطراح مسار الوعي منذ بدأ ـ أي العودة إلى الفردية المعزولة والتطويح بالكوني في هوة العدم ـ هو العودة بالروح إلى أخس درجاتها. وإنه لمأزق الوعي من جديد.. لكن هيغل يعرف كيف يتبين الخيط الأبيض من الأسود، فهو يرى في هذه الدعوة جانباً إيجابياً أساسياً: إذ هي إن كانت تعني شيئاً فهي تعني أن يعيد مجتمع التثقف النظر في نفسه. فحيث تختلط القيم تلزم المراجعة. يقول هيغل: «إن مطلب العودة إلى الطبيعة ليس له من معنى إلا واحد. هو أن على العقل أن يهجر الوعي الروحي التثقيفي الذي بلغه، وأن يترك الغنى الكبير للحظات تطوره ينحل إلى بساطة القلب الطبيعي ويسقط في الوعي المسمى طبيعياً أو بريئاً والذي هو على التحقيق أقرب ما يكون إلى مرتبة الحيوانية. إن مطلب هذا الانحلال والذوبان لا يمكن على الأصح أن يوجه إلا إلى روح التثقيف نفسه حتى تتخلى عن الخلط الذي وقعت فيه وتؤوب إلى ذاتها فتبلغ الروح بذلك مرتبة أخرى أعلى وأرقى»[٦٥].

والحق أن الروح لا تنتظر أن يملي أحد ما درسه عليها (ولو كان هذا المملي جون جاك روسو). فهي تعلم طريقها. وطريقها أحد مسلكين: إما إنكار العالم الواقعي والعودة إلى الدين: وهي الطريق المسماة طريق الإيمان أو الاعتقاد؛ أي الطريق التي سلكتها الفرق الدينية المسيحية المجددة من نزعة إيمانية ونزعة تقوية وغيرهما، أو مهاجمة العالم الواقعي مهاجمة؛ أي اعتماد طريق النقد الاجتماعي: وهي الطريق المسماة طريق الأنوار أو التنوير.

٢ ـ عالم الحداثة

أ ـ عصر الأنوار

قادنا «عالم التثقيف» إذاً إلى الوعي بهذا العالم نفسه من حيث هو عالم اغتراب الذات. وإن في هذا الوعي عودة للروح إلى ذاتها؛ أي نفياً للاغتراب.

---

(٦٤) المصدران نفسهما، ج ٢، ص ٨١ و٣٥٤ على التوالي.

(٦٥) المصدران نفسهما، ج ٢، ص ٨٢ و٣٥٤ ـ ٣٥٥ على التوالي.

وهذا التجاوز إنما اتخذ منحيين وتحقق بهما: منحى العودة إلى عالم الإيمان أو الاعتقاد [الديني]، كما ظهر أيام التثقيف نفسه بل قبله أيام الامبراطورية الرومانية (المسيحية الأولى) ـ وهو المنحى الذي اقتضى هروب الروح من الواقع وبحثها عن ماهيتها في العالم الآخر. ومنحى وعي الذات باغترابها في عالم الثقافة، وبالتالي يقظتها من هذا الاغتراب وتأكيدها نفسها معياراً لكل شيء؛ أي طريق التشبث بهذا العالم الدنيوي مع نقده ومهاجمته والطموح إلى تغييره ـ وهي طريق التنوير. والحال أن كلتا الطريقين لا تزال تحمل في ذاتها الاغتراب، ما دام الإنسان يحيا فيهما في عالم (العالم الواقعي البائس)، ويفكر في عالم آخر مأمول (العالم الأخروي [المعتقد] أو الفكر [التنوير]). فعالم التثقف إذاً لم يكن شأن عالم الروح الحقة [العالم اليوناني]، الذي كان «جملة» متآلفة محايثة تكتفي بذاتها من حيث إن الآلهة حالة بين ظهرانيها مقيمة معها، وإنما هو كان عالم «جملة» مغتربة عن ذاتها؛ عالماً «يحيل إلى حقيقة لا توجد في ذاته وإنما خارج ذاته». لنقل إذاً: إن عالم الروح الحقة كان عالم محايثة وتلابس، وإن عالم التثقف كان عالم تعالٍ وتفارق. ولذلك شهد هذا العالم الانقسام بين الشأن الدنيوي والشأن الأخروي حتى وإن كان هذا الأمر الأخروي انعكاساً للأمر الدنيوي الذي لا يزال لا يعي نفسه.

والمتحصل من هذا، أن أصل «المعتقد» وخصمه «الأنوار» أصل واحد هو اللجوء إلى ما وراء هذا العالم المتحقق؛ سواء أكان هذا الذي تم اللجوء إليه إلهاً (المعتقد) أم فكراً خالصاً (الأنوار). إنهما معاً متولدان عن عالم هجرته ماهيته وفقد كنهه (روحه) متأتيان منه. كل ما في الأمر أن ما تعلنه الأنوار من «أنا خالصة» هو ما يسميه المعتقد بـ «الماهية المطلقة» أو «الله»، وما ترومه الأنوار من «وعي بالذات» يجده المعتقد «وعياً بالشأن الموضوعي»؛ أي شَيئاً مُتمَثَّلاً. فديدن «ما وراء العالم الواقعي» هنا أنه أمر سلبي عند الأنوار؛ أي غير ممتلئ بمضمون محدد سوى النقد أو «الفكر الخالص». وهو أمر إيجابي متعين عند المعتقد (الله) من غير أن يحصل شيء من فهم الأشياء الحسية الواقعية. وبتعبير أوضح، إن مضمون الاعتقاد هو «كائن موضوعي يقبع بعيداً عن الوعي بالذات»[٦٦]؛ وبالتالي فما كان هو الفكر الخالص (المخالف للواقع) كما هو الشأن عند الأنوار. فالفكر «يسقط» ليصبح «تمثلاً»؛ أي «تصوراً لعالم فوق

(٦٦) المصدران نفسهما، ج ٢، ص ٨٨ و٣٥٩ على التوالي.

حسي مفارق يفترض فيه أنه مخالف للوعي بالذات»؛ أي «عالم أخروي». وذلك عكس «الفكر الخالص» ـ أي فكر الأنوار ـ الذي مضمونه مجرد سلب يلغي نفسه ويتحول إلى الذات؛ بمعنى أن «وحدها الذات تشكل الموضوع أو لنقل إن الموضوع لا حقيقة له إلا إن هو اتخذ شكل الذات» (الإحالة نفسها). وباختصار، إن الإيمان والفكر الخالص معاً يرفضان الواقع، ويحيلان على ما يتجاوزه. وما يتجاوز الواقع، عند الإيمان، هو العالم الأخروي (الله)، وما يتجاوز الواقع، عند الأنوار، هو الذات نفسها؛ أي الفكر. فهنا إذاً طريق الله وطريق الذات. من هنا جدل ثلاثي: **أوّله** يكون في كل من المعتقد والفكر لذاتهما من دون اهتمام بالغير، و**ثانيه** ينظر فيه كل منهما إلى الواقع المتحقق باعتباره الضد، وفي **ثالثه** ينظر كل منهما في الغير. وهكذا يتم اعتبارهما في ذاتهما بدءاً، وفي صلتهما الواحد بالآخر تثنية.

لننظر في شأن «الإيمان» أو «الاعتقاد»، أولاً، ولنتساءل: ما هذا الذي يسميه هيغل «إيماناً» أو «اعتقاداً»؟ المرجح أن هيغل بعد أن بين أن أصول الاعتقاد، أو الإيمان الديني، تعود إلى المسيحية الأولى زمن الدولة الرومانية، عاد ليتحدث عما سمّاه المعلق الأمريكي على **الفينومينولوجيا** «الحركات الوجدانية الدينية» التي انتشرت في القرن السابع عشر وما بعده؛ شأن «النزعة التقوية» بألمانيا و«مذهب أهل السكينة» (Quiétisme)، و«مذهب أهل النعمة الإلهية والجبرية» (Jansénisme) في فرنسا، والمذهب المدعو «Wesleyanisme» (المنسوب إلى جون ويسلي [١٧٠٣ ـ ١٧٩١] مؤسس الكنيسة الميتودية (L'Eglise Méthodiste) في بريطانيا العظمى، والتي دعت إلى معرفة الله معرفة مباشرة بالقلب عوض تحويل الدين إلى عقائد لاهوتية وطقوس تعبدية)[٦٧]. وإلا فإنه أنّى لهيغل أن يتحدث عن المسيحية (الأولى) بعد حديثه عن ديدرو (١٧١٣ ـ ١٧٨٤) وروسو (١٧١٢ ـ ١٧٧٨)، كما لاحظ ذلك بحق المعلق الفرنسي؟ ومهما يكن من أمر، فإن هيغل نظر، أول ما نظر، إلى «الاعتقاد» هنا في ذاته ولذاته؛ أي من حيث هو اعتقاد في موجود يسميه المؤمن «الله»، ويسميه هيغل «الماهية المطلقة» أو «المتعالي». وإذا كان المؤمن يجد في إلهه هذا كائناً متعالياً، فان هيغل يرى فيه الواقع، وقد تم رفعه إلى مستوى كونية الوعي الخالص؛ أي تحويل واقع الإنسان إلى مثال

(٦٧) Pinkard, *Hegel's Phenomenology: The Sociality of Reason*, p. 166.

للعبادة، أو إسقاط ذاتيته على كائن غيري. وفي تصور المؤمن فإن الروح، كما أسلفنا، هي الجوهر الأبدي البسيط؛ أي الله أو الأب (الرب). لكن على الجوهر أن يمر إلى الوجود من أجل شيء آخر؛ أي أن يتحقق في الواقع (تجسد الآب في الابن) فيصبح شيئاً فانياً. وفي اللحظة الثالثة عليه أن يؤوب إلى ذاته؛ أي إلى بساطته الأولى (روح القدس كما تتحقق في الجماعة). والحق أن تحول المهايا هذا إنما يدل إلى استلاب الجوهر وروحه؛ أي تلبسه بعالم الواقع المتحقق. والوعي المؤمن يعي ذلك لأنه ينتمي إلى عالم الواقع. وهو يجد واقعه، من جهة، مرتبطاً بعالم الثقافة، لكنه يعارض واقعه هذا، من جهة ثانية، باعتبار أشيائه أباطيل. ومن ثمة فهو يسعى إلى إلغاء هذه الأباطيل. أَوَلم يقل مالبرانش (١٦٣٨ ـ ١٧١٥): «إن من شأن الإيمان أن يعلمنا بأن متاع الدنيا أباطيل، وأن السعادة لا تكمن في حيازة الأمجاد ولا في تكديس الثروات»؟[٦٨] ومن ثمة فهو يرى «ضرورة أن تبقى مملكة الفكر الخالص [مملكة الله] في عالم بعيد كل البعد عن واقعه المتحقق»؛ أي منزوية قصية بعيدة في المكان (عالم الماوراء، الفردوس الغيبي) وبعيدة في الزمان (بعد يوم القيامة).

أما الوعي الخالص ـ الوعي الأنواري ـ فهو يدرك الماهية (أي ما يصبو إليه) لا من حيث هي ماهية موضوعية متعينة في عالم آخر، كما يفعل الوعي المؤمن، ولكن من حيث هي ذات مطلقة؛ أي بما هي مثل ذاته هو. فهو يرى أنه المرجع وأنه المعيار. وما من شيء عنده إلا متعالق بغيره. وهو لا يملك لنفسه استقلالاً إلا ذاته. ومن ثمة فهو يسعى إلى فهم كل شيء بربطه بذاته. وفي فهمه هذا يلجأ إلى «المفهوم». لكن «المفهوم» هنا لا يزال لم يتبلور بعد.

ولذلك فهو يعد ببلورة المفهوم؛ أي أنه يعدنا أن يدرس كل شيء بإعمال العقل. فهو إذاً مجرد «نية» أو «عزم». وهي نية خالصة، لأن مضمونها الفكر الخالص. يقول لسان حاله لكل وعي آخر: «كونوا لأنفسكم ما أنتم في أنفسكم، كونوا كائنات عاقلة». ومن جهة صلة الوعي الخالص بالواقع المتحقق المتعين، البادي أنه صار يؤمن أن لا تحقق إلا للأمر الكوني، وأن هذا الأمر الكوني منوط بـ «طبائع الأشياء»، وأن من شأن الكائنات المثقفة ـ

---

(٦٨) مالبرانش (Malebranche) نقلاً عن: Hyppolite, *Genèse et structure de la phénoménologie de l'esprit de Hegel*, p. 404.

مملكة الروح الحيوانية ـ أن تبدي «طبائعها» و«مواهبها» في عالم العنف والفوضى والمخادعة، وأن تحارب ـ هي التي تخادع نفسها بنفسها وتخادع الآخرين ـ من أجل أن تحقق روح العالم الواقعي الحقة.

عرضنا للإيمان، أول ما عرضنا له، في ذاته؛ أي في حقيقته. ثم عرضنا له، ثاني ما عرضنا له، في صلته بالواقع. والمسلك نفسه سلكناه مع الفكر الخالص. والآن نعرض لهما في صلة الواحد منهما بالآخر.

رأينا أن الاعتقاد هو تجاوز العالم عن طريق التفكير في ما وراءه. إنه فكر وجود الروح ومفارقتها وعلوها وبعدها. ومن ثمة كان مداره على التعارض مع الوعي بالذات. أما الفكر الخالص فهو عودة الروح إلى ذاتها من حيث هي فعل تفكير؛ أي بما كان من أمرها أنها نفي كل اغتراب، ما دامت هي اعتبرت أن الماهية هي الذات نفسها وليس شيئاً غيرها (الله). وإذاً، صار كل من الاعتقاد الديني والفكر الخالص نفياً للآخر. ولذلك فهما يتجابهان مجابهة تزداد ضراوة كلما تبين أنها مجابهة بين أخوين عدوين لدودين، وإن كانا يعبران عن الحقيقة نفسها؛ أي حقيقة الروح. هنا الفكر وقد جهل شكله (الإيمان) يواجه الفكر، وقد جهل مضمونه (الأنوار)؛ وذلك ما دام شكل الفكر، على التحقيق، هو الوعي بالذات [الأنوار] ومضمونه هو ماهيته الإنسان [الإيمان].

والحق أن الذي يبادر إلى المهاجمة هو الأنوار. هنا الأنوار يظهر لها أن وجه الإيمان السلبي يتمثل في كونه يعرض نفسه بما هو فكر عالم آخر؛ أي من حيث هو مضمون غريب عن الوعي بالذات. . ومن ثمة يظهر لها وكأنه «مملكة للزيغ والضلال وامبراطورية للظلمات»[٦٩]. ولذلك يبدو الاعتقاد للأنوار النقيض المطلق؛ نعني إنه يصير في عرفها نقيض العقل ونقيض الحق. إنه «نسيج قُدّ من أضرُب الشعبذة»، و«شرنقة من الآراء الضالة المضلة»، بل إنه «النية السيئة المغرضة»؛ أي نية الإيقاع بالحشود الجماهيرية (العامة) وتضليلها بمباركة حفنة من القساوسة السيئي النية والطوية الساعين إلى تحقيق «خيلائهم الحقودة» المتمثلة في احتكار مجال التفكير وتحقيق مصالحهم وإرضاء النظام المستبد الفاسد الذي هو على التحقيق محرك خيوط اللعبة والمؤامرة المهيمن

(٦٩) Hyppolite, Ibid., p. 419.

على إرادة الجماهير المستعبَدة وزبانية القساوسة الفاسدة، المحتقر لهما معاً، المهين، المحقق لسيطرته وكمال أطماعه وطابعه التعسفي أجمعين.

والحال أن الأنوار تبدأ، أول ما تبدأ، بمهاجمة المجتمع الفاسد، فتكاد لا تجد مقاومة تذكر، بل هي تنتشر كما ينتشر العطر في جو مسالم. لكن عندما يتبين الوعي الديني المؤمن ما يشكله عليه الفكر الخالص من خطر يكون قد فات الأوان، لأن الأنوار إنما تكون قد غرست أنيابها في جثة الحياة المهترئة. والحق أنه إن نحن حققنا في أمر انتصار هذا الانتشار ظهر أنه ما كان مجرد «نسيج متواصل صامت»، ولا كان مجرد «امتداد بلا امتناع»؛ وإنما هو كان صراعاً ضارياً لا هوادة فيه ولا هدنة، بل إن حركة «الفكر» الخالص، بما هي حركة جدل ونفي، تبدأ أول ما تبدأ بذاتها. لكن كيف؟

لنبادر إلى القول، أولاً، إن هذا المعارض لَساكن في الذات نفسها قابع بداخلها. فالسلب ليس سلباً على الإطلاق، وإنما هو يجد الإيجاب داخله. ومن ثمة، فما يدينه الفكر الخالص باعتباره ضلالاً وزيغاً أو شأناً لامعقولاً أو عالماً غير قابل للتصور بعيداً عن العقل صعب الملتمس، أو غيراً يتأبى على سلطة العقل ويمتنع عن حركة المفهوم. . إنما هو ذاته. وذلك لأن «الشأن غير المعقول لا حقيقة له، أو قل: إن من شأن ما لا يمكن تصوره بالعقل ألا يوجد». إذاً «لئن كان العقل قد انطلق من غيره، فإنه سرعان ما اكتشف أنه يتكلم عن ذاته. فهو بهذا ما خرج عن نفسه»[٧٠].

لكن كيف أمكن لهذا المعقول أن يصبح موضوعاً لنقد الوعي ذاته؟ كيف أمكن الوقوع في خطأ مهاجمة العقل لنفسه؟ بالنسبة إلى هيغل الدين أمر حاصل في الواقع ثابت وأن لا ثابت إلا وهو معقول. فمن شأنه إذاً أن يكون أمراً معقولاً. ولذلك قال هيغل في أحد كتبه الأولى: «إن الدين لهو المجال الذي يتم فيه التعبير عن وجود الإنسان التعبير الأكثر حميمية»[٧١]، ثم ما لبث أن جدد القول بأنه: «يلزمنا أن نعترف بأن الأديان لا تعدم الروح أبداً، أو تخلو من العقل، إنما المعضلة تتمثل في أن نكتشف الحقيقة في

---

(٧٠) Hegel: *La Phénoménologie de l'esprit* (traduit par Hyppolite), vol. 2, p. 100, et *La Phénoménologie de l'esprit* (traduit par Lefebvre), p. 368.

(٧١) Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *La Constitution de l'Allemagne*, traduit de l'allemand par Michel Jacob (Paris: Champs libres, 1974), p. 45.

الأديان، وأن نعلم المجال الذي تعبّر فيه عن العقل. وهي معضلة أشد هولاً من الاكتفاء بمجرد القول: إن الأديان أمر لامعقول»(٧٢). وبهذا يتضح قول هيغل في **الفينومينولوجيا** بأن الإيمان، بموضوعه المطلق (الله) ونزعته التعبدية، لا يشكل «الغير» بالنسبة إلى «العقل»؛ أي أنه لا يعارض العقل، وإنما هو العقل ذاته؛ يعني العقل وقد تمثل ذاته التمثل غير الواعي بنفسه. وبعد؛ فإن ما يجب العلم به أن ما في الدين مثالات لما في العقل. لكن الأنواريين لم يدركوا هذه الحقيقة فهاجموا الإيمان معتقدين أنه هو الذي يجعل من الوعي، وبطريقة واعية غير تمثلية، شيئاً خارجياً وأمراً ماورائياً؛ وبالتالي اعتقدوا أن الإيمان مليء بالأخطاء ما دام هو يصر على الاعتقاد في ماهية مطلقة (الله) بعيدة عن الواقع، خارجة عن الذات، ميتافيزيقية مفارقة متوارية. والحق أن الإيمان لا يظن أن ماهيته (الله) خارجة عنه، بل إنه يرى في الجماعة الدينية ـ باعتبارها الوحدة بين الماهية المجردة (الله) والوعي بالذات (الإنسان) ـ الماهية المطلقة (أي الله بما هو روح القدس). فكيف خفي هذا الأمر الجلل على الفكر الخالص؟ إنه لفكر إذاً ينطق عن الهوى ولا يعلم ما يقوله. وهو حين يتحدث عن «خداع القساوسة» و«أوهام الشعب» لا يدري ما يتحدث عنه. بل إن المعتقَد ليهاجم الأنوار بما هاجمته به. فهو يرى أنها هي التي تتصور «الموضوع» على شكل سلب (إله بعيد عن شؤون البشر)، وتجعل السلب شيئاً آخر إلى جانب الوعي؛ أي لا تجعله حالّاً في الوعي الإنساني من حيث هو «جماعة الله» (الروح القدس). إن الأنوار لهي الكذب المكشوف. إذ كيف يمكن لرجال الدين أن يوهموا الشعب بما يجده جوهره وحقيقته ووجوده الأكثر حميمية؟ الحقيقة أنه لا يمكن خداع الشعب في ماهيته وإن أمكن خداعه في أشياء أخرى.

لننظر الآن في كيف يستقبل الاعتقاد انتقادات الأنوار في مختلف مراتب وعيه بذاته ومراحلها:

أولاً؛ تهاجم الأنوار الاعتقاد أو الإيمان في أمر تصوره «الماهية المطلقة» أو «الموضوع» (الله). فهي تعيب عليه أنه يتصور «الماهية» تصوراً

(٧٢) Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Leçons sur la philosophie de la religion*, traduit de l'allemand par J. Gibelin, bibliothèque des textes philosophiques (Paris: Vrin, 1972), 2ème partie: *La Religion déterminée*, 1 - *La Religion de la nature*, p. 103.

حسياً تشبيهياً تمثيلياً. فهو يرى «الله» في الحجر وفي الخشب وفي قطعة الخبز؛ أي أنه «يؤنس» الماهية ويجعل منها موضوعاً وتمثلاً. والحق أن الاعتقاد يبادر إلى الرد على التهمة بقوله: هذا كذب وبهتان وأراجيف وأضاليل. فما كان الاعتقاد ليجل الخشب ولا الحجر ولا الخبز ولا أي شيء حسي زمني غيره. وإنه وإن هو اعترف بأن الأمر الحسي حق، فعله في ذلك فعل الأنوار نفسه، فإنه ما كان ليرى أن لهذا الأمر الحسي شأناً، وأنه يملك وجوداً مستقلاً محققاً؛ أي أنه قائم بنفسه غير محتاج إلى غيره. فما يملك الوجود في ذاته حقاً هو ماهية الفكر الخالصة (الله).

ثانياً؛ تهاجم الأنوار الاعتقاد بشأن «أساس» علمه بالمطلق، فترى أن هذا العلم المزعوم إن هو إلا «علم عرضي بأشياء عرضية». ويبادر الاعتقاد إلى القول: إن هذه التهمة تبكيت. فأساس علمه، إن هو حقق، وجد أنه «الشأن الكوني» الذي يعلم ذاته والذي هو في حقيقته «الروح المطلقة» (الله). فقد تبين إذاً أن الاعتقاد ما كان، كما ادعى مدعي الأنوار، يربط علمه بالله بأشياء عرضية؛ أي بشهادات تاريخية مشكوك بصحتها ـ شأن قبر المسيح أو معجزاته أو كراماته أو أشيائه... ثم إنه ما كان ليُوَسِّطُ الحرف والورق والنساخ في علمه بالكنه الحق، بل هو عد هذا العلم علماً خالصاً بكنه خالص؛ أي علماً عن أضرب العرضية بمعزل. فما كان ليشهد على نفسه أكثر من نفسه إلا المطلق نفسه.

ويهاجم الاعتقاد الأنوار بما هاجمته به. فهي التي عنده شأنها أن تَعْلَمَ ما تعلمه بتوسل الأمر الخارج عن الوعي بالذات؛ أي أن تعلمه بشهادة الأشياء العرضية الزائلة. ثم إن الأنوار تسعى هي نفسها إلى إحقاق الحقيقة الربانية بالشهادة التاريخية الفانية. وهذا منتهى التناقض. وأخيراً، تهدف طرق العبادة في نظر الاعتقاد إلى التخلي عن النزوع الطبيعي والانشداد إلى التوحيد الإلهي؛ أي إلى تخلية القلب من غير ذكر الله (متاع الدنيا) وتحليته بذكره (الصلوات). لكن الأنوار ترى أنه من غير المعقول أن يتصور الفرد المؤمن نفسه وقد قطع العلائق مع نوازعه الطبيعية وملذاته الدنيوية. ومن غير المعقول أن يتخلى الفرد عن فردانيته بتخليه عن ملكيته. فهذه سبل في التصرف غير مناسبة وغير عادلة، بل هي غير متأتية لغلبة طابع البشرية على البشر. غير مناسبة لأنه لا يعقل أن نتوسل إلى بيان تحررنا من الملذات والممتلكات بأن نهجرها كل الهجر. وهي غير عادلة لأنه من الظلم أن نتخلى

عن شيء مقابل لا شيء. وغير متأتية لأننا بشر وما كنا ملائكة. لكن الاعتقاد يجيب الأنوار هنا بأنها منافقة مخادعة. فهي نفسها تدعو إلى الترفع عن الانغماس في «الحياة الطبيعة» الانغماس أتمه، ولكنها لا تتخذ لنفسها أفعالاً بساطاً إلى ما ترومه. ومن ثمة فهي لا تبرهن على الأقوال بالأفعال. فجاز وصفها لذلك بما وصفت به.

هذه هي الأنوار في نظر الاعتقاد وهذه هي حالها. ولئن هي كانت، من ناحيتها السلبية أو من جهة عملها الهدمي، قد دعت إلى محاربة الاعتباطية وأشكال الشعوذة، فبأي إيجاب أتت؟ أو لنقل مع هيغل: بأي جديد عادت وأي بشارة حملت؟ لننظر في لحظات حقيقتها الثلاث:

أولاً؛ اللحظة الأولى هي لحظة الحديث عن «الماهية المطلقة» (الله): إن الأنوار تركز على الحقائق المادية الحسية ـ الخشب والحجر ـ التي تجدها عند الإيمان؛ أي أنها تركز على «حقائق» هذا العالم وتعمل على تسفيه «حقائق» العالم الآخر. فما من تحديد عندها إلا وهو متعلق بشيء متفرد مادي؛ أي بنهائية. وكل تحديد للأشياء بما يتجاوزها مولد للشعوذة عند الأنوار خالق للأوهام. مقابل هذا التصور الحسي للوجود، تصبح «الماهية المطلقة» (الله) كائناً أسمى ليس يمكن علمه بعلم ولا دركه بدرك ـ فهو لا يتصور بتصور ولا ينقال بقول ـ أي أنه استحال كائناً فارغاً نخباً لا يمكن أن نحدّه بشيء أو نعرّفه بحد. والحق أن هذه النظرة الجديدة إلى العالم، إذا ما هي تؤملت حق تأمل، ظهر أنها معوزة فقيرة إلى أقصى حد، وذلك لأن من شأنها أن تملأ العقل بالتحديدات المفردة المحددة، وأن تفرغه من مضمونه الثري اللانهائي، كما أنها إن هي تدبرت وجدت أنها تقوم على نفي كل ما يتجاوز الماهية الإنسانية والتمثل الإنساني للأشياء.

ثانياً؛ اللحظة الثانية لحظة «العالم المتناهي». أمام هذه الماهية الفارغة (الله) تقوم الفردية (أشياء العالم) التي لا تربطها بعالم الماهية صلة تذكر. هنا تعارض الأنوار السماء (الماهية المطلقة) بالأرض (الأشياء الحسية)، فتكاد هي تنكر الوعي المطلق ـ الإله ـ وقد أورته في محل بعيد وأسكنته أقصى الأقاصي، وإنها تكاد تجعل من الوعي الإنساني (المحدود) وعياً مطلقاً في ذاته ولذاته. وهي ترى هذا الوعي البشري المتناهي درجات: أولها اليقين الحسي، فالرأي الظني. وعلى هذا الأساس تبني التجربة فتحول ما كان في **الفينومينولوجيا** بدءاً متجاوزاً إلى غاية منشودة؛ أي أنها تعود القهقرى إلى

الوراء فتجعل من الحس والظن رأس المعرفة ـ عهد «الوعي الساذج» الذي تركناه وراءنا ـ وهو ما كان قد تجاوزه الوعي منذ زمان ونسيه.

ثالثاً: لحظة «العلاقة بين الماهية المطلقة (الله) والعالم المتناهي (الوجود)». سبق أن قلنا: إن التفكير الخالص، بما هو تفكير خالص، يسعى إلى الأمر اللامحدود. وهو يتجاوز الأمر المتغير المخالف (الواقع المتناهي)، لكنه لا يجد إلا الفراغ أمامه. معنى هذا أن التجاوز هنا لا ينصب على المضمون (الماهية = الفراغ/ الواقع الحسي = الامتلاء)، لأن المضمون لا يوجد إلا في الجانب الآخر؛ أي في العالم، وإنما هو ينصب على الشكل فحسب حيث يصبح «الأمر الماوراء» أو «الشأن الغيبي» يعني «الوجود في ذاته». إن التفكير الخالص ليسند الشيء الحسي إلى المطلق باعتباره الشأن الذي هو في ذاته. وبهذا يصبح الشيء متعلقاً بالمطلق، ويصبح المطلق فاعل الشيء والمعتني به. فالشيء إذاً إما يحال إلى المطلق أو هو يرد إلى ضده؛ أي إلى العدم. والمتحصل من هذا، أن الشيء لا يوجد في ذاته وإنما من أجل شيء آخر أو لشيء آخر. كل شيء إذاً هو من أجل شيء آخر. كل شيء إذاً نافع، فهو يسلم أمره لأشياء أخرى ويستعمل من طرف أشياء أخرى، وهو موجود من أجل هذه الأشياء ويتخذ لها سخرية. ها نحن في عالم من «الاستعمالات»؛ أي عالم من المنفعة والفائدة: ما من شيء إلا ويستعمل من طرف شيء آخر، وهو له مفيد ومنه مفيد. وماهية الشيء ووضعه يحددان بهذا الاستعمال وبهذه الفائدة. وباختصار، إنما في عهد الأنوار تصير المنزلة منفعة والقيمة فائدة. يقول هيغل: «إن الإنسان هنا ليدرك في مباشرته. فهو، بما هو وعي طبيعي في ذاته، كائن طيب. وهو، بما هو وعي متفرد، كائن مطلق.

أما الأشياء الأخرى فتوجد له من أجله. كل شيء لرضاه ومتعته. وهو كما برته يد الطبيعة يمشي في العالم وكأنه يمشي في حديقة غرست لأجله»[٧٣]. ومبدأ «المنفعة» أو «الفائدة» هذا لا يسري على الأشياء وحدها، بل يسري على الإنسان طالب الفائدة وواضع فلسفتها هو أيضاً: إذ «كما أن كل شيء نافع له، فهو كذلك، بما هو إنسان، نافع أيضاً بدوره لأغياره. وإنه لمطلوب منه، بحكم طبعه، أن يكون عضواً في جماعة صالح لها قابل لأن

---

(٧٣) Hegel: *La Phénoménologie de l'esprit* (traduit par Hyppolite), vol. 2, p. 112, et *La Phénoménologie de l'esprit* (traduit par Lefebvre), p. 377.

تفيد منه وتستعمله. فعليه، إذاً، أن ينفع الآخرين بقدر ما يفيد نفسه. وهو بقدر ما يفعل ذلك يفعل هذا: يد تغسل الأخرى. لكنه حيث يوجد فإن شأنه أن يكون مستعمَلاً للآخرين سخرية لهم»(٧٤).

هذه هي فلسفة الأنوار: «وبهذا نصل إلى الفلسفة الأكثر سطحية. إن هذه الفلسفة الأنوارية بردها الأمر التأملي (= الإلهي) إلى الشأن الإنساني وقصره عليه، تجعل من العالم عالماً سطحياً يفتقد العمق والمعنى؛ عالم الأشياء فيه لا تزيد على كونها موجودة وجوداً مباشراً والأفراد فيه محجوبون في أنانيتهم الطبيعية ولا يتعلق بعضهم ببعض إلا لمصلحة أو غرض»(٧٥). كل شيء في عالم المنافع هذا غاية ووسيلة؛ أي شيء في ذاته ومن أجل الغير. حتى الدين نفسه لم يسلم من هذه الرؤية النفعية. فهو أصل المنافع وباني المصالح. ذلك أنه هو مصدر المنفعة الذي يحافظ على الأشياء ويسخرها للآخرين ويجعل بعضاً للبعض سخرية.

كيف ينظر الاعتقاد الديني إلى هذا التصور؟ إنه يرى فيه تصوراً صاداً صادماً. يقول هيغل: «إن هذا الفكر الخالص الذي ينظر إلى عمق الماهية فلا يرى في هذا القلب سوى كائن أسمى أو فراغ أجوف، وهذا القصد الذي ينكب على الأشياء فيرى أن كل شيء قائم لذاته أو هو خير للاستعمال، وإن مفهوم الاستعمال الذي من شأنه أن يعبر التعبير الملائم عن إسناد الكائن الواعي الفردي إلى الماهية المطلقة؛ أي عن جوهر الدين: كل هذه التصورات تبدو للإيمان أمراً صاداً صادماً»(٧٦).

لكن هذه المبادئ التي تقول بها الأنوار، إذا ما هي تؤمّلت ملياً، ظهر أنها ليست من عندياتها الصرفة، بل هي موجودة عند الاعتقاد متضمنة فيَ ما يعتقده. أَلَم يتوجه إلى القول بإله ميتافيزيقي مجرد؟ وألم يتعلق بالأمر الحسي المشخص أيما تعلق؟ بل ألم ينظر إلى العالم بمنظار المنفعة والمصلحة؟ يبدو إذاً أن المعتقد نسي هذه المبادئ المتضمنة في ما يقوله نسياناً، وأن الأنوار لا تعمل على التحقيق إلا بتذكيره بها تذكيراً. إن هذه المبادئ هي منسي الاعتقاد

---

(٧٤) المصدران نفسهما، ج ٢، ص ١١٣ و٣٧٧ على التوالي.

(٧٥) Hyppolite, *Genèse et structure de la phénoménologie de l'esprit de Hegel*, p. 433.

(٧٦) Hegel: *La Phénoménologie de l'esprit* (traduit par Hyppolite), vol. 2, p. 113, et *La Phénoménologie de l'esprit* (traduit par Lefebvre), p. 378.

وإنها لحظاته المكبوتة. إلا أن الأنوار، التي ما تفتأ «تنوّر» الاعتقاد و«تذكره» بما نسيه، «تنسى» هي بدورها «أن تنوّر نفسها». فما تنكره على الاعتقاد إنكاراً تنسى أنه جوهرها المطموس وكنهها المكنون وماهيتها المفقودة. إنها تفتقر حقاً إلى «المفهوم» الذي هو الوحدة بين الذات (الأنوار) والموضوع (الاعتقاد). إنها عمل السلب الذي يبقى الشأن الإيجابي خارجاً عنه (الاعتقاد). ها هي تملك الشكل (الفكر بما هو فكر الإنسان)، ولكنها لا تملك المحتوى أو المضمون (الحقيقة «الدينية» من حيث هي تعبير عن الجانب الأكثر حميمية في الإنسان).

إن الأنوار لا تعترف بالموضوع إلا من حيث هو شيء غريب. فهي إذاً حركة من دون موضوع تشكو من فراغ مهول وفقر مدقع. أما الاعتقاد فالمضمون موجود عنده غني ثري ممتلئ، لكنه يعدم الحركة (حركة الفكر) فيبدو هذا المضمون وكأنه فرض فرضاً وأقحم إقحاماً؛ أي بما هو شيء غريب دخيل. إن العنف الذي مارسته الأنوار على الاعتقاد كان أمراً مفيداً لأنه جعل الاعتقاد ينتبه إلى ثراء موضوعه ويستدرك عدمية حركته؛ أي يدخل الوعي بالذات إلى الجوهر الذي يتصوره فيجعل منه روحاً حية. وكأن الاعتقاد كان، بحسب تعبير هيبوليت، «وعياً نائماً» أيقظته الأنوار. فالأنوار إذاً هي التي دفعت الاعتقاد إلى الوعي بذاته. وقد حدث جدل «التوعية» هذا عبر أربع مراحل:

أولاً، أكدت الأنوار، من جهة أولى، لحظة أساسية من «تولّد المفهوم»؛ عنينا لحظة اعتباره نشاطاً يقوم به الوعي قياماً. وهكذا أكدت حركة التنوير، ضداً للاعتقاد، بأن «الماهية المطلقة» ـ (الله) ـ التي قال بها غريمها الإيمان إن هي إلا وعيه بما هو ذات وقد تلبس عليه وخفي؛ أي أن الأنوار أكدت أن الاعتقاد هو الذي «وَلَّد» في نفسه فكرة الله توليداً، ثم ما لبث أن اعتقد بأنها غريبة عنه بعيدة منه. ولذلك قام الاعتقاد الديني ـ الذي لربما أفاد هنا الفرق الدينية التي كانت ترى أن الله موجود في قلوبنا لا في الآفاق البعيدة غير المدركة ـ يشهد على حضور «الأمر الإلهي» في ذاتية الإنسان وباطنيته لا في ما ادعاه اللاهوت المسيحي الأرثوذكسي من ركون الإله في عالم السماوات الفسيحة. ثم إن الأنوار أكدت، من جهة ثانية، أن «الماهية المطلقة» ـ الله ـ ليست «شيئاً» خارجياً أتى من مكان لا نعلمه، وإنما هي تخلق هذه الماهية بطاعتها وصلاتها خلقاً، وتنشئها بعبادتها وأعمالها الصالحات إنشاء. ولقد ذكرت الأنوار الاعتقاد بهذا الأمر لما هو جنح إلى القول: إن الله كائن متعالٍ عن فعل

الوعي به، وأنه ما كان من شأنه أن يتولد في القلب تولداً بالدعاء والصلاة، وإنما شأنه أن يتوارى في السماوات توارياً بالابتعاد والمسافة. إلا أن الأنوار بدورها بالغت في التركيز على جانب «التوليد» هذا حتى اختزلت «المطلق» كله في عملية ناجحة، وحتى قال المفكر الفرنسي فولتير (١٦٩٤ ـ ١٧٧٨): إن فكرة «الله» أكذوبة (مولدة) ناجعة نافعة. والسبب في هذه المبالغة أن عملية التوليد عملية عارضة طارئة، ومن ثمة سهل تحويلها إلى عملية لإنتاج الأوهام وإنشاء التحكمات. فترتب عن ذلك أن سهل على الأنوار أن تجعل من مضمون الإيمان ـ الله ـ صنيعة متعلقة بالأوهام. غير أن الأنوار ما تفتأ تناقض نفسها: فبعد أن كانت ترى أن مضمون الدين وهم ولدته الذات، ها هي تنتقل الآن إلى الجانب الآخر للمفهوم؛ أي إلى الجانب الموضوعي، فترى أن موضوع الإيمان إنما هو شيء لا علاقة له بالوعي موجود خارج الذات، غريب عنها لا يمكن بأي وجه من الوجوه تصوره بالعقل أو دركه بالحس (الإله المتعالي). والتناقض نفسه يتولد عند الإيمان: فهو يثق بالماهية التي أنتجها في قلبه؛ أي ولدّها توليداً ذاتياً، ويجد فيها ما يعزز ثقته بنفسه ما دامت هي هو؛ لكنه ما يفتأ يناقض نفسه فيرى أن هذه الماهية نفسها غير قابلة للتصور والإدراك والفهم؛ أي أنها ممتنعة عن العلم بها صعبة الملتمس، ومن ثمة ليست هي هو.

ثانياً؛ تعمد الأنوار إلى اتهام الاعتقاد بأن موضوع إجلاله وعبادته إنما هو شيء مادي متناه ـ وهو المكنى عنه في الكنائس بالحجر والخشب والخبز. وهذا اتهام مسنود وعيب مشهود. والسبب في هذا، أن الوعي الاعتقادي الإيماني وعي منقسم إلى دار آخرة ودار دنيا. وهو وعي يفصل بينهما ولا يوصل فيعتبر أشياء الدنيا (الأشياء الحسية) قائمة بذاتها قيمة في ذاتها ولذاتها. وهو لا يستطيع الجمع بين العاملين (الدنيا والآخرة)، بل هو ينزل تصوره الدنيوي من الآخرة فيتصور الله كائناً حسياً بعيداً عن العالم، أو هو يتصور عالمه المتعالي عن الحس في صورة أشكال مستقلة (مملكة الأب، مملكة الابن، مملكة الروح)، ويتصور حركته على شكل حدث (حلول اللاهوت في الناسوت). وهذا تصور تمثلي لا تصور تحققي. وهو مثالات لا تحققات. لكن الأنوار نفسها لا تسلم من هذا النقد: أَوَليست هي تعمد إلى عزل الواقع الموضوعي بالطريقة نفسها التي عمد إليها الاعتقاد، فتجعل منه ماهية قائمة الذات، مفتقدة إلى الإله، مهجورة من الروح؟ أوَليست هي تعزل الأشياء المتناهية عن صيرورتها الروحية فتجعل الأشياء تظهر وتختفي محلقة في عالم ثالث لا هو بعالم العدم التام ولا هو بعالم الوجود الكامل؟

ثالثاً؛ تتهم الأنوار الاعتقاد الديني بأن علمه إنما هو علم بالعَرَض. فهو لا يعلم الماهية المطلقة (الله) بالعقل وإنما يعلمها بالتمثل والحس؛ ومن ثمة فهو لا يملك الحقيقة في ذاتها بل إنه يعترف، في قرارة نفسه، بأن علمه علم غير جوهري لا يلحق مستوى درك الروح، هذا مع أنه يقدم نفسه على أنه عين الحق واليقين. والأنكى من ذلك، أنه ينسى إقراره هذا فيدّعي أنه علم المطلق. غير أن الأنوار، التي ما تفتأ تذكر الاعتقاد الديني بتناقضه، ما تفتأ تناقض نفسها بنفسها هي الأخرى. فهي لا تفكر إلا في العلم العَرَضي؛ أي العلم بالأشياء المتناهية، بل حتى إن هو حدث لها أن فكرت في أمر «الماهية المطلقة» (الله) لم تجعل منها، على التدقيق، إلا عرضة لدراسة الأشياء الفانية ووصلة إليها. ومن ثمة فهي تنسى المطلق وتتجاهل العلم الحق.

رابعاً؛ وأخيراً فإن الأنوار، في تصورها للجانب العملي الدنيوي عند الاعتقاد، ترى أنه من غير العدل، أولاً، ولا الملائم، ثانياً، أن تستبعد الكنيسة الاستمتاع بالأشياء والاستلذاذ بها واستملاكها. وهذا انتقاد يقر به الاعتقاد ويعترف به. إذ ما أشد تشبث الاعتقاد بواقع الملكية والمتعة! وما أشد دفاعه عن الملكية! وما أقل تخليه عنها! غير أنه يرى أن التنازل عن المتعة والملكية يكتسي هنا دلالة رمزية تمثيلية فقط. هذا من جهة أولى، أما من جهة ثانية ـ والإيمان محجوج هنا لا حجة ـ فإنه من غير الملائم الاكتفاء بالتخلي عن ضرب واحد من المتع أو شكل معين من أشكال الملكية حتى يتم التخلي عن نزوع الإنسان الحسي إلى مباهج الحياة ومتعها وملذاتها. فهذا التخلي ما كان فعلاً كونياً عاماً، ولا تحقيقاً لهدف كوني تام. «فمن منتهى السذاجة حقاً أن يصوم المرء حتى يكتسب الحس بأنه تحرر من لذاذة المطعم والمشرب. ومن أغبى الغباوات أن يتخلص الإنسان من رغبته الجنسية، مثلما فعل الزاهد الإسكندري أورجين (Origène) (١٨٥ ـ ٢٥٤)، لكي يبين عن استغناء المرء عن لذة المضجع»[٧٧]. أفهل يعقل أنه إن نظر الإنسان إلى ما لا يحل له يقوم فيفقأ عينه؟ أَوَليست الرغبة متأصلة في عمق الإنسان، مشتركة بين البشر كونية؟ أَوَليس تخلي امرئ عنها مجرد مظهر خارجي فردي معزول؟ إن كان انتقاد الأنوار للإيمان هنا انتقاداً حقاً، فإنه يحق، من هذه الجهة نفسها، أن

(٧٧) المصدران نفسهما، ج ٢، ص ١١٩ و٣٨٢ على التوالي.

الأنوار سرعان ما تناقض نفسها حين تدعو إلى «السمو فوق الطبيعة» فتنسى «عالم الضرورة» وتبقى سجينة «النية الحسنة» التي لا تستطيع أن تتحقق.

ما النتيجة التي انتهت إليها حركة الأنوار؟ إن نحن وقفنا عند الظاهر، وجدنا أن الأنوار أثرت تأثيراً قوياً في الإيمان بحيث جعلته يتذكر ما نسيه واندرس فيه. ومن ثمة جاز لنا القول: إن الأنوار «مزقت الوحدة الجميلة التي كانت قائمة لدى الاعتقاد بين الثقة واليقين المباشر، كما أنها دنست وعيه الروحي بأفكار ساقطة متعلقة بالواقع الحسي، مثلما هي حطمت، بتوسل خيلاء الفهم والإرادة الخالصة وتحقيق المنظور النفعي، هدوء الروح المتيقنة المطمئنة إلى نفسها الساكنة إلى ما عندها»[٧٨]. أما إذا ما نحن تأملنا الأمر على وجهه الأحق، وجدنا أن الأنوار أفلحت في إلغاء تلك الهوة السحيقة التي كانت تفصل، عند الاعتقاد، بين عالمين ممزقين: عالم الروح وعالم الواقع. والحق أن الوعي المؤمن، إن هو حقق أمره مع من يجب عليه ذلك، لوجد أنه كان يكيل الأمور بمكيالين، وينظر إليها بزوجي عينين، ويصيخ السمع بزوجي أذنين، ويتكلم عنها بلسانين ولغتين متباينتين... كان يتمثل الأشياء مرتين من غير أن يقارن بينها ويوحد مفترقها. وبمعنى آخر، كان الوعي المؤمن يحيا على نوعين من الإدراك: إدراك «وعي نائم» يحيا في الأفكار بلا مفهوم، وإدراك «وعي يقظ» يحيا في الواقع الحسي بلا أفكار (بلا معنى للمعنى). وهو يسلك لكل وعي مسلكه ويخصه بمنطقه وبما يناسبه. ولذلك «أنارت الأنوار هذا العالم السماوي بتمثلات العالم الحسي، وأظهرت أمامه الأشكال المتناهية التي ما كان بمكنة الإيمان أن ينكرها» (الإحالة السابقة نفسها). ومن ثمة وحدت حركة التنوير الوعي بالذات الممزقة إلى عالمين منفصلين وألحمت ما فرقه الإيمان.

والنتيجة كانت انتصار الأنوار على الاعتقاد. وكان أن فقد الاعتقاد مضمونه وطرد من مملكته، أو لنقل: إنه تم نهب مملكته السماوية ونقل كل ما فيها إلى الأرض. وبه حصل هذا الفعل الذي ما فتئ المفكرون المحدثون يتحدثون عنه ـ من الفيلسوف السياسي هيغل (١٧٧٠ ـ ١٨٣١) إلى العلامة الاجتماعي ماكس فيبر (١٨٦٤ ـ ١٩٢٠) ـ عنينا به فعل «الدنيوية» (La Sécularisation). لكن، مقابل ذلك، عم الأمر الدنيوي وطغى وأصبح كل شيء ينظر إليه نظرة الشأن

---

(٧٨) المصدران نفسهما، ج ٢، ص ١٢٠ و٣٨٣ على التوالي.

الحسي المتفرد والشيء المتناهي الزائل، وعم الفراغ والعدم وافتقد الامتلاء والمعنى واستحال المقدس أمراً دنيوياً. والحق أن الوعي الأنواري والوعي الإيماني تساويا وأصبحا الشيء نفسه؛ مع فارق بسيط: هو أن الأنوار كانت راضية بعالمها الجديد فرحة به سعيدة، في حين أن الوعي الديني كان أنواراً متسخطة غير راضية؛ إذ هو بقي يحتفظ بذكرى الفردوس المفقود وحنين إلى الحياة الأخرى. وكان أن حزنت الروح على فقدانها لعالمها، وحدث أن ارتدت ثياب الحداد.

هكذا أصبح الوعي وعياً متناهياً، كما أصبح موضوعه بعيداً عنه تمام البعد ـ وذلك سواء اعتبر هذا الموضوع هو «المادة الخالصة» (الاتجاه المادي من اتجاهي عهد الأنوار)، أو «الفكر الخالص» (الاتجاه العقلي). ذلك أن الأنوار لما هزمت الاعتقاد وخلت بنفسها لم تجد ما تصارع سوى نفسها، فكان أن انقسمت إلى فريقين: فريق المدرسة المادية وفريق المدرسة العقلية. وفي هذا دليل على أنها تضمنت الحق بداخلها: المبدأ وضده (الاعتقاد). ولذلك هي نسيت الغير نسياناً. وسواء اتخذت الأنوار صورة المدرسة المادية ـ حيث المادة (الخالصة) هي الأصل من غير أن يكون بالمكنة رؤيتها أو الإحساس بها أو مسها ما دامت.تُصُوِّرت بما هي شيء مجرد خالص ـ أم هي اتخذت صورة المدرسة الإلهية اللاأدرية ـ التي تنظر إلى «الله» باعتباره ذلك «المجهول» لنا غير المعلوم. . فإن هذا الانقسام سمح لها باستعادة خصمها (الاعتقاد) وإيوائه في أحشائها. فهنا تحضر فكرة «الحياة الآخرة»، لكنها «المفهوم» الفارغ والسلب الذي يظهر مقابل «المادة» من حيث هي الحضور الإيجابي. . ومهما يكن من أمر، فإن الأنوار سرعان ما تجاوزت انقسامها بفضل مفهوم «النفع» أو «المنفعة». ذاك المفهوم الذي سمح لها بالانتقال من مفهوم «الوجود في ذاته» ـ الميتافيزيقي بحسب اعتبارها ـ إلى مفهوم «الوجود للغير»، ومنه إلى مفهوم «الوجود للذات». فما من شيء إلا وهو موجود في ذاته من حيث هو وجود (لحظة الماهية)، لكن هذا الوجود مجرد لحظة، إذ سرعان ما يرتبط بشيء آخر يقضمه ويلتهمه. فلا يمسي الشيء «شيئاً في ذاته»، وإنما هو يستحيل «شيئاً من أجل الغير». إلا إنه الشيء الذي شأنه أن يغيب؛ أي أنه نفي لذاته. لكنه بذلك يرتفع إلى مستوى «الوجود من أجل ذاته» أو «الوجود لذاته». إن الشأن «المفيد» هنا هو الأمر الذي يقوم بذاته؛ إنه «الشيء»، أو لنقل: هو الشيء. لكنه شيء من أجل الغير، وليس هو من أجل الغير إلا لأنه من أجل ذاته. إن ما كان ينقص

عالم الإيمان، على التحقيق، هو الواقعية أو التحقق الفعلي؛ أي اليقين بالذات من حيث إن الذات فردية خالصة (الوجود للذات). وما كان ينقص الواقع الفعلي أو الفردية الخاصة هو المضمون أو الوجود في الذات. وفي فكرة «المنفعة» هذه اجتمع الاثنان. لقد طرحت الأنوار، من حيث هي وعي بالذات، سؤالاً هو: أَمَا لهذا العالم ـ الوجود في الذات ـ الذي نحيا فيه نفع؟ أَمَا لهذا المَلِكِ الذي يحكمنا نفع؟ وأجابت بالنفي. فهذا العالم (الوجود في ذاته)، بما تضمنه من مؤسسات اجتماعية، واقع روحي موضوعي موجود، لكنه ليس موجوداً من أجل الذات. ومن ثمة، فإن لا نفع له. إنما العالم يجب أن يصبح «إرادة» للوعي بالذات ـ أو قل: مراداً ورغيبة ـ و«تحققاً» لهذه الإرادة. ها نحن إذاً على أعتاب الثورة الفرنسية من حيث هي تقديس للإرادة ورغبة في تحقيقها.

ب ـ الحدث الجلل في الأزمنة الحديثة: الثورة الفرنسية

«العالم إرادتي»؛ هذا هو شعار الروح الجديدة عشية قيام الثورة الفرنسية. لنلق نظرة إلى الوراء حتى نعلم فرادة ما يستقبل من تاريخ الروح: لقد انتقلنا من الشخصية المجردة [العهد الروماني]، التي لم تكن تجد مجالاً للحياة والحركة يناسبها، وكانت تشعر بالخواء والفراغ، إلى الفرد المغترب عن ذاته الممزق بين «عالم الواقع»، الذي هجرته الألوهة، و«عالم الاعتقاد الديني» الذي افتقد إلى الفعلية والواقعية (من نهاية الامبراطورية الرومانية إلى عشية «التحول الأعظم» الذي كانته الثورة الفرنسية)، ومنه إلى «عالم التصالح بين الدين والدنيا»؛ أي إلى العالم «الذي أنزلت فيه السماء إلى الأرض واستنبتت فيها». وهذا الانتقال هو الذي أدى إلى «إشراق الشمس الجليل المهيب الجسيم» عام ١٧٨٩؛ يعني بزوغ عهد «الثورة الفرنسية».

والحق أن هذا التصالح إنما حققه مفهوم «المنفعة» الذي جمع بين الوجود لذاته (الماهية) والوجود من أجل الغير (التحقق أو الواقعية). لكن هذا المفهوم اعتوره نقصان:

أولاً؛ ظل مرتبطاً بالموضوع أكثر من ارتباطه بالذات. فالموضوع عنده هو النافع، ومن ثمة فهو صفة للموضوع. أما الذات فلم تضع نفسها بعد بما هي حقيقة مطلقة. لنأخذ مثلاً المؤسسات السياسية القائمة قبيل الثورة ـ من ملكية مطلقة وبرلمانات ومجالس منتخبة. فهذه يمكن القول عنها بأنه لم يعد يُنظر

إليها على أنها وليدة «الحق الإلهي» في السلطة، وإنما على أنها نافعة وحسب. لكن نافعة هي لمن ولأي ذات؟ إن مفهوم «المنفعة» هذا يتضمن، تضمناً جنينياً، مبدأين: مبدأ متعلق بالموضوع جلي، مفاده أن «لا شيء حق إلا إن هو ثبت نفعه»، ما ترتب عنه التخلّي عن مبدأ «الحق الإلهي» في الحكم والاستعاضة عنه بمبدأ «المنفعة». ومبدأ متعلق بالذات خفي مفاده أن «الذات وحدها هي مقياس المنفعة ومعيارها». هذا مع سابق العلم أن المقصود بلفظ «الذات» هنا ليس «الذات الملكية المطلقة» التي كانت تقول: «الدولة أنا»، وإنما المقصود «الإرادة الكونية»؛ عنينا بها «إرادة الشعب» أو «الإرادة العامة»، كما سمّاها روسو في إنجيل الثورة: كتاب **العقد الاجتماعي**.

ثانياً؛ ظل هذا المفهوم أمنية ولم يكن متحققاً في الواقع. ولئن هو حق أن الإنسان قطع شوطاً كبيراً بانتقاله من مفهوم «الحق الإلهي» إلى مفهوم «المنفعة» ـ فما عادت المؤسسات السياسية شيئاً في ذاته أجنبياً عن الذات غريباً، وإنما شيء من أجل غيره؛ أي من أجل الإرادة الحرة التي لا تعترف إلا بما يصدر عنها وتجبّ كل شيء قبلها ـ إلا أنه حق أيضاً أن هذه الإرادة ظلت مجرد «نية» مرقومة في كتب الفلاسفة والمفكرين مرسومة، ولم تكن واقعاً متحققاً، ولذلك كان لا بد لها من أن تتحقق. وقبل الحديث عن تحققها نلمع هنا إلى التعريف بهذه «الإرادة العامة».

لنعلم، أولاً، أننا أضحينا نلفي أنفسنا في عالم يبرر، نظرياً ومبدئياً، بوفق مبدأ «المنفعة». فما من شأنه أن يوجد الآن هو «الأمر النافع»؛ أي الشأن الذي يجد الوعي بالذات نفسه فيه ويتبناه. مقابل ذلك، لم يعد الوعي بالذات وعياً فردياً وإرادة خاصة محدودة النوايا والأهداف، وإنما أضحى هذا الوعي «إرادة عامة كونية». ذلك أن «التوتر الذي كان قائماً بين الشأن الكوني (الشأن العام) والأنا (الشأن الخاص) زال؛ وذلك لأن هذا الكوني أصبح شفافاً عند الأنا، وتلك الأنا أضحت كونية عنده. لقد أصبح الإنسان هنا يشبه الإله الخالق الذي يرى نفسه في عمله. وإن عمل الإنسان هنا لهو المدنية الإنسانية»[٧٩]. هكذا أصبح العالم «إرادة» للذات الكونية، وأصبحت الذات إرادة كونية. فما الإرادة الكونية؟

تحد الإرادة الكونية، بالسلب، أولاً. فما كانت هذه الإرادة العامة

---

(٧٩) Hyppolite. *Genèse et structure de la phénoménologie de l'esprit de Hegel*, p. 440.

«فكرة فارغة وقد اكتست شكل توافق صامت أو مفوض إلى ممثلين». لا، ولا كان من شأنها أن تتعلق بشيء آخر من غير نفسها. إنما هي، إن حددت إيجاباً، «إرادة عامة حقاً، إرادة كونية لكل الأفراد بما هم أفراد». ثم إن من شأنها أن «تمثل الكل». فشأن الكل عندها أنه واحد أحد، وشأن الواحد عندها أنه هو الكل أو الجميع. إذ هي تمتنع عن التمثيلية، كما أنها تستدعي حضور الكل أو الجميع بلا استثناء[٨٠].

والآن بعد أن تبينت طبيعة هذه الإرادة ها هي تعمد إلى الانقضاض على النظام القديم فتدمره تدميراً وتعتلي عرش العالم اعتلاء من دون أن يقدر على مقاومتها مقاوم، أو يعارضها معارض. وها هي النظم الاجتماعية القديمة القائمة كلها تتهاوى كالشهب، والتقسيمات الاجتماعية جميعها تنهد كالبناء المهترئ. ها هو في هذه الإرادة الكلية، التي هي إرادة الفرد وإرادة الجمع معاً، قد تم إلغاء الهيئات الاجتماعية والتنظيمات المدنية كلها: لقد أفلحت الإرادة في هدم ما كان يشكل حدوداً لها. والغاية التي سعت إليها إنما هي كانت غاية كونية (المساواة بين بني البشر)، ولغتها هي لغة القانون الكوني، وعملها هو العمل الكوني الشامل.

إلا أن هذه الإرادة الكونية لم يكن بمكنتها أن تخلق الشأن الايجابي ـ وتلك مأساتها ـ ذلك أن الأمر الايجابي الشأن فيه أن يكتسي صبغة الفردية والتحديد، وهي نشدت الكونية والتعميم! فهذه الإرادة، إن هي حقق أمرها، ظهر أنها «ما كان بمكنتها أن تحقق أي عمل إيجابي، ولا أي لغة خطاب كونية، ولا أي أعمال واقعية، ولا أي قوانين أو مؤسسات نابعة من الحرية الواعية، ولا أي أفعال أو أعمال صادرة عن الحرية المريدة»[٨١]. ولذلك ما عاد أمامها إلا العمل الهدمي التدميري. وإنها لعلى التحقيق «سورة التحطيم». بهذا تحولت تجربة عام ١٧٨٩ إلى كابوس عام ١٧٩٣ الذي أشاع الرعب والدمار والموت. ولم ينتبه نبي الثورة روسو إلى أن الإرادة العامة ليست مجرد تجميع لإرادات الأفراد واحدة واحدة، وإنما هي أيضاً إلغاء لها إرادة إرادة.

والحق أن ما يمكن أن تقوم به الحرية المشخصة، وقد وعت نفسها،

(٨٠) Hegel: *La Phénoménologie de l'esprit* (traduit par Hyppolite), vol. 2, p. 132, et *La Phénoménologie de l'esprit* (traduit par Lefebvre), p. 391.

(٨١) المصدران نفسهما، ج ٢، ص ١٣٣ و٣٩٣ على التوالي.

هو أن تتحقق في عمل إيجابي وتتعين؛ أي أن تجعل من نفسها موضوعاً قائماً وكائناً دائماً (مؤسسات شرعية). وهذا الموضوع (الموجود الآخر) إن كتب له النجاح إنما سيكون، لا محالة، يعبر عن التمايز بين الجماعات (الطبقات)، وبين مصادر القرار (السلط الثلاث)، لا الوحدة السديمية التي تذوب فيها كل الجماهير وكل السلط. لكن هذا يقتضي تجزيء نشاط الفرد وتحديده بمجال محقق. وهذا ما رفضته الثورة الفرنسية لأنها نشدت الشأن الكوني العام وطرحت الأمر الجزئي الفردي. إنها نشدت الوعي بالذات لا من حيث هو وعي فردي وإنما من جهة كونه وعياً كونياً. ومن ثمة تشبثت الثورة بالحق في أن تصدر القوانين بنفسها، وأن تنفذها بذاتها، وأن تنجز عملاً جماعياً لا فردياً، وأن تحقق إنجازاً كونياً لا خاصاً. ما جعلها تنتهي إلى استحالة: «حيثما لا تكون الذات فعلاً إلا ممثلة منابة لا تكون حاضرة بالفعل. فحيث يحضر التمثيل تغيب الذات»! لكن أَوَهل يمكن إدارة دفة البلاد وحسن إيالتها من دون استناد إلى مؤسسات تمثيلية منتخبة؟ هذا هو السؤال الذي لم تجب عنه الثورة الجماهيرية.

وكما لم يجد الوعي بالذات الفردي نفسه في هذا العمل الكوني (إدارة شؤون الدولة) الذي قامت به الحرية المطلقة باعتبارها جوهراً متحققاً (شيئاً موضوعياً محققاً)، كذلك لم يجد الوعي الفردي ذاته في الأفعال والأنشطة الفردية التي قامت بها هذه الإرادة. والسبب في ذلك أن من شأن هذا الأمر أن يقتضي أن يسند إلى مفهوم «الفرد» الواحد مجسد السيادة (الملك أو الرئيس). وهذا يقتضي إقصاء الأفراد الآخرين. ثم إنه يقتضي هيمنة طبقة (مفردة) على السلطة. وهذا ما رفضته الثورة، إذ هي عمدت، عمداً رمزياً، إلى تحويل «هيئات الشعب العامة» ـ من حيث هي كانت ترمز إلى إرادة أفراد (طبقات) ـ إلى «جمعية وطنية» انعدمت فيها كل أشكال التمايز، وهيمنت عليها إرادة الكل التي هي، على التحقيق، إرادة لا أحد.

لكن لما كان ما من وعي إلا ومن شأنه أن يعرف الانقسام بطبعه، وكان الزخم الثوري ـ المجلس الثوري ـ وعياً، فإنه كان محكوماً عليه بالانقسام وإن هو رفض. ثم إنها لما كانت الحكومة هي القمة التي تناط بها الإرادة الكونية، ولما كانت من عوائد الحكومة أن تكون فردية ـ إذ لا يمكن أن يصبح أفراد الشعب جميعهم وزراء في الحكومة الثورية! ـ لجأت الإرادة الكونية (المجلس الثوري) في مرحلتها الأولى إلى إقصاء كل الفرديات

الأخرى. وبذلك هي وجدت نفسها تجابه الإرادة العامة وتواجهها، وما كان بمكنتها أن تصبح إلا إرادة حكومة فصيل ثوري. فوحده الفصيل الثوري المنتصر سمّي «حكومة». ولما كانت الحكومة فصيلاً، كان يلزم أن تزول وتلغى وتمّحي. ولذلك عمت التهم وسادت محاسبة النوايا وشك الجميع بالجميع، وارتاب الملأ من الملأ. وكان أن شكل الفرد كبش الفداء الذي ضُحّي به على مقصلة الثورة. . لهذه الاعتبارات كلها «ما كان بمكنة الحرية، أن تنجز أي عمل أو فعل إيجابي. فما بقي أمامها إذاً إلا النشاط السلبي [التدميري]. ما عادت إلا سورة التغييب والهدم والإقصاء والإفناء»[٨٢]. ولعل هذا هو ما دفع هيغل إلى التعليق: «إن العمل الوحيد الذي قامت به الحرية، والإنجاز الوحيد الذي تعهدت به إنما هو وهب الموت لمن تشاء. وهو موت ما كان ليستثني أحداً. . . لذلك هو شكل الموت الأشد برودة والأكثر عبثية، حتى لأنه كان يشبه جز رأس كرنب أو جرعة ماء»[٨٣].

لِمَ أخفقت الثورة الفرنسية المستندة إلى فلسفة «الإرادة المطلقة»؟ الجواب صعب الملتمس معقد التوليف. لكنه عند شارح **الفينومينولوجيا** الفرنسي كما يلي: «لقد أخفقت الثورة الفرنسية لا لأن مبدأها كان مبطلاً غير محق، وإنما لأنها ادعت تحقيقه تحقيقاً مباشراً؛ أي تحقيقاً فائقَ التجريد. إن هذا الطابع المباشر لهو التجريد هنا، وإنه لهو الخطأ»[٨٤]. والحق أن «الوعي بالذات لا يمكن أن يتحقق التحقق المباشر، وإنما عليه أن يغترب عن ذاته، وأن يطور نفسه بمعارضة نفسه. وإلا ما حقق أي عمل إيجابي وما أنشأ أي عالم بديل»[٨٥]. لكن أَوَكان هذا الإخفاق يشي بأي عودة إلى الماضي وأوبة؟ أَوَعدنا الأدراج إلى الوراء؟ أَوَهل كتب على الروح أن تعود إلى نقطة بدئها؟ أهو إحياء للبدء؟

يطرح هيغل هذه الإمكانات كلها في قوله: «[لقد بدا الأمر للناظر] وكأن الروح طوّح بها فجاءة من هذه الجلبة إلى منطلق بدئها؛ أي إلى عالم التثقيف الأخلاقي والواقعي ـ هذا العالم الذي شاع الافتراض بأنه تجدد وتشبب بفعل الخوف من السيد، وقد استعادت الأذهان ذكراه من جديد. لقد بدا الأمر

---

(٨٢) المصدران نفسهما، ج ٢، ص ١٣٥ و٣٩٤ على التوالي.

(٨٣) المصدران نفسهما، ج ٢، ص ١٣٦ و٣٩٤ على التوالي.

(٨٤) Hyppolite, *Genèse et structure de la phénoménologie de l'esprit de Hegel*, p. 441.

(٨٥) المصدر نفسه، ص ٤٤١.

وكأنه كتب على الروح أن تكرر مسارها المنقضي، وأن تستأنف مسيرها استئناف عود على بدء». لكن هيهات هيهات ما العود بمثل البدء. فثمة من حقب «التثقيف» ما منع العود[٨٦]. لنتذكر، أولاً، أن فكرة «الأنوار» بلغت بنا، في آخر المطاف، إلى فكرة «المنفعة». وفكرة «المنفعة» هذه لم تنقل بأحسن النقل العالم السماوي، من حيث هو المعبر الحق عن حميمية الإنسان إلى مجال الواقع المتحقق؛ أي إلى مجال العالم الأرضي، بل ظل هذا النقل مجرد مثال أو أمنية. وها هي الأمنية أصبحت واقعة. لقد اعتلت الإرادة الكونية «عرش العالم»، وخلفت النظام القديم الذي كان يقسم الناس شتى التقسيمات.

لكن هذه الإرادة وإن كانت قد تجاوزت الماضي فإنها لم تكن قادرة على خلق أي شيء إيجابي، وذلك لأن من شأن الأمر الإيجابي أن يكون مفرداً متمايزاً، وهي كلية سديمية هلامية. كان على هذه الإرادة الكلية إذاً أن تتخلى عن طابعها الروسوي المجرد، وأن تتخذ لنفسها شكلاً في بنيان أخلاقي موضوعي كامل هو الدولة. ومن ثمة كان عليها أن تشكل أساس الإيجاب؛ أي أساس الدولة. وهذا ما لم تكن تقدر عليه هذه «الحرية المطلقة» غير الواعية بذاتها. لم تكن قادرة على بلوغ الإنجاز الأكبر وتحقيق البناء الأعظم؛ عنينا به «الدولة». لم تكن قادرة على خلق دولتها ولا مستطيعة منح نفسها البيت التي يضمها والعش الذي يحضنها. والسبب في ذلك أنه كان عليها أن تتخلى عن قشرتها الصلدة التي هي وحدتها، وأن تتجسد في تعدد؛ أي أن تتعين وتتخصص في كتل روحية (طبقات) قائمة بذاتها، منبثة في ثنايا مختلف السلط.. والحق أنها لم يكن بمكنتها أن تطهو ذيلها على قدر التعدد. فلم ترغب في أن ترى نفسها وهي تخضع لقوانين وضعتها بنفسها، إذ من شأن من دأب على إصدار القوانين ألا يتعلم كيف يطيعها. وبما أن الإرادة الحرة لم تكن قادرة إذاً على إيجاد الأمر الايجابي فإنها أعدمته؛ أي أنها خلقت العمل السلبي فنشرت الرعب وولدت الموت، واحتكمت إلى المقصلة. وكان أن سخّر القدر لها رجلاً قوياً مهاباً هو الامبراطور الفرنسي نابليون بونابرت (١٧٦٩ ـ ١٨٢١)، فمرت الثورة إلى المرحلة الثالثة: من الإرادة إلى الرعب ومن هذا إلى عودة النظام. وبذلك وصلت الثورة إلى الاقتناع بأهمية الإرادة الفردية وضرورة تنظيم

---

(٨٦) Hegel: *La Phénoménologie de l'esprit* (traduit par Hyppolite), vol. 2, p. 138, et *La Phénoménologie de l'esprit* (traduit par Lefebvre), p. 396.

الجماهير الروحية، بله ترسيخ نظام الدولة النابليونية. قال هيغل ملاحظاً: «ها هم الأفراد الذين شعروا بالخوف من سيدهم المطلق ـ عنى الموت ـ ها هم يستعدون من جديد للقبول. . . بالفوارق [الطبيعية]. . . وللعودة إلى العمل المجزأ. . .»[٨٧]. لقد تأسست الملكية الجديدة إذاً.

ج ـ عالم ما بعد الثورة

يتساءل صاحب كتاب **هيغل والدولة**: هل هي نهاية مأساوية لتاريخ البشر؟ ويجيب بمثلما أجاب به هيغل نفسه؛ أي أنه يجيب بالنفي. كان الأمر سيكون كذلك لو أن ثمار الثورة تمثلت في إعادة الحياة والشباب إلى عالم الثقافة القديم ـ عالم النظام القديم ـ أي لو أن عملها تأدى إلى إقناع الإنسان إقناعاً تاماً بضرورة خضوعه لأنظمة من شأنها أن تتجاوزه، بل تقصيه. لكن الأمر كان على خلاف ذلك، إذ علينا أن نتبين الخيط الأبيض من الخيط الأسود في ما حققته الثورة: لقد أحدثت أمراً جديداً مهماً في العالم الذي بنته ـ عالم الثورة، عالم الحرية المطلقة ـ وهذا الأمر الجديد هو عودة الوعي إلى ذاته. هذا هو الوجه الأخير الذي أمكن للإنسان بلوغه؛ نعني بلوغ مرتبة نكران الذات. وليس نكران الذات هنا كنكرانه في «عالم الثقافة» حيث كان الإنسان يسعى إلى كسب ممتلكات أرضية أو سماوية، وإنما هو نفي للجانب الاختباري لصالح الجانب العقلي؛ أي سعي للأنا إلى إعطاء القانون لنفسها بنفسها[٨٨]. وتلك هي «المثالية الألمانية». أما المعلق الأمريكي على **الفينومينولوجيا** فيرى أنه على الرغم من أن هيغل لم يشر صراحة إلى أنه لما طرح تلك الأسئلة كان يدور في خلده ما لاحظه بعض من عودة إلى النظام الملكي على عهد نابليون، فإن هيغل رأى أن نابليون عزز الثورة وأكمل عملها بأن منحها المؤسسات الدستورية القمينة بها. قال الشارح: «لما نصب نابليون أخيراً نفسه امبراطوراً على فرنسا اعتقد الناس أن الثورة عادت القهقرى إلى العهد السابق؛ أي إلى العهد الأرستقراطي بأخلاق شرفه وثقافته المصطنعة. لكن هيهات هيهات. لقد بينت تجربة الثورة التاريخية ومجيء نابليون نفسه إلى الحكم أن مثل هذه القهقرى أمر من شأنه أن يدخل في باب المستحيلات»[٨٩]. والسبب يعود، عند الشارح، إلى نجاح جيوش نابليون

---

(٨٧) المصدران نفسهما، ج ٢، ص ١٣٨ و٣٩٦ على التوالي.

(٨٨) Rosenzweig, *Hegel et l'Etat*, p. 209.

(٨٩) Pinkard, *Hegel's Phenomenology: The Sociality of Reason*, p. 186.

في الإطاحة بالعتيد من الأنظمة القديمة ونشرها لقانون نابليون الحديث في العديد من الأقطار الأوروبية. ولذلك يعقب الشارح بقوله: «إن الثورة الفرنسية واللحظة النابليونية بعدها أخرجتا إلى حيز التنفيذ فكرة روسو [عن الإرادة العامة]، كما أكملتاها بأن ألبستاها المؤسسات المناسبة لها. لكن، وكما برهن هيغل على ذلك، فإن المثالية الألمانية هي التي أعطت لهذا الشكل من فهم الذات معناه الكامل؛ وذلك عندما حوّل كانط مفهوم روسو عن «الإرادة العامة» إلى مفهومه هو عن «الإرادة العاقلة الحرة»»[٩٠]. لقد بلغنا شكلاً جديداً من أشكال الوعي بالذات، أو أشكال الروح، هو شكل «الروح الأخلاقية». وهكذا انتقلنا من «الإرادة العامة» (روسو) إلى الإرادة الخالصة (كانط)، ومررنا من عالم الثورة الفرنسية إلى عالم المثالية الأخلاقية الألمانية. وإنها بحسب تعبير هيبوليت لحظة «يقظة الذاتية الحرة».

وقد بادر هيغل، في دروسه عن **فلسفة التاريخ**، إلى توضيح سر هذا الانتقال «الغامض» من «عالم الثورة الفرنسية» إلى «عالم المثالية الألمانية». وهكذا بعد أن أكد تساوق الثورة الفرنسية والكانطية الألمانية رأى أن القاسم المشترك بينهما إنما يكمن في فكرة «الإرادة التي تريد ذاتها»، أو مبدأ «إرادة الإرادة». فالفكرة نفسها التي قال بها روسو (١٧١٢ ـ ١٧٧٨)، ووجدت تطبيقها المنحرف في فرنسا، نجدها هنا في ألمانيا وقد وضعها كانط (١٧٢٤ ـ ١٨٠٤) وضعاً نظرياً بديعاً وأدار عليها قوله السياسي. فبحسب كانط إن وحدة الوعي بذاته ـ المسماة «أنا» ـ هي الحرية المطلقة؛ أي هي الإرادة الحرة الخالصة. وإنها لتكمن برغبتها في ذاتها وإعراضها عن أي شيء سواها؛ أي في مناداتها بمبدأ «القانون من أجل القانون ذاته»، وبفكرة «الواجب من أجل الواجب نفسه»؛ وذلك باعتبارهما تعبيرين عن الذات.

لكن هيغل ما فتئ يلاحظ أن الفكرة ظلت مسالمة عند الألمان، في حين اكتست مسوحاً عنيفة عند الفرنسيين. وكما قال في مصنف **فلسفة الحق**: «أحدثت [هذه الفكرة الثورية] في الرؤوس وفي الواقع أحداثاً لا مثيل لبشاعتها غير تفاهة الأفكار التي سببتها»[٩١]. وعنده أن الذي حد من غلوائها الصورية الشكلية أنها وجدت الطريق معبدة أمامها؛ أي أنها وجدت العالم

(٩٠) المصدر نفسه، ص ١٨٦.

(٩١) Hegel, *Leçons sur la philosophie de l'histoire*, pp. 338-339.

الجرماني ممتلئاً بالإصلاح الديني مشذباً بـ «الوعي المتهدئ». فمن جهة، كانت هذه الإرادة الحرة مستملاة من حركة الإصلاح البروتستانتي التي هذّبتها. ومن جهة أخرى، سرى الإصلاح البروتستانتي في جسد المؤسسات الألمانية فحدّ من اعتباطيتها وعسفها. وهذا من شأنه أن يفسر لماذا كانت «حركة الأنوار» في ألمانيا سنداً للاهوت وليس نقيضاً له، كما حدث في فرنسا (معاداة الكنيسة).

ولهذا فعل الإصلاح فعله في المجتمع الألماني، فاختفت مؤسسات الكنيسة «المشؤومة» ـ شأن مؤسسة العزوبة (تبتل رجال الدين) والفقر (تقريظ الفقر وذم الغنى) والكسل (ذم العمل). أما في فرنسا فكانت الكنيسة لا تزال تملك المبادرة السياسية في كل أمر أمر، وساد هناك قسر الرياء والرذيلة وقهرهما، وفشا الظلم الاجتماعي الشديد الذي دارت عليه قوانين كنسية وقد ارتدَت لبوساً مدنية، وعمل منظرو الطغيان على تكريس قدسي لفكرة «الحق الإلهي» للأمراء في حكم رعيتهم. . ولذلك كله حدثت الثورة في فرنسا ولم تحدث في ألمانيا.

ها نحن الآن نرتاد مسالك جديدة ـ مسالك «الذاتية» و«رؤية العالم الأخلاقية» ـ ممالك المثالية الألمانية التي تجسّدت في فلسفتي كانط وفيشت. . . وها هي «الذات الأخلاقية» تحل محل «المواطن الثوري» و«رؤية العالم الأخلاقية» تسد مسد «العقد الاجتماعي». انتصرت الثورة الفرنسية على الرغم من كل ما قلناه عن جوانب إخفاقها، فاختفت معها معالم العالم القديم إلى الأبد ومضت بلا رجعة؛ عنينا بهذه المعالم مدارج «عالم الثقافة» ومراقيه ومراتبه واغتراباته. وقبله كان عالم الأخلاق الجماعية ـ العالم اليوناني ـ محكوماً عليه بالزوال، وبأن يلقى مصيره ويروح حال سبيله، وبأن يتمخض عنه الفرد المتفرد ـ العالم الروماني. لكن عالم الفرد حينها كان يجد جوهره ومضمونه خارج ذاته. وإن حركة «عالم الثقافة» و«عالم الاعتقاد» كانتا تسعيان إلى سد الفراغ بالاغتراب: إما في السماء (الدين)، أو في القيم المصطنعة (الشرف والثروة). كانتا تدرآن التجريد بالتجريد، وتملآن الفراغ بالفراغ، فلما أدرك الاغتراب اغترابه وعلم الفراغ فراغه امتلأت الروح بالإرادة العامة أولاً؛ فكان ما كان من ثورة الزمان. ثم ها هي الآن ترتد إلى نفسها وتعكف على ذاتها، فتمتلئ بمعرفتها لروحها وعلمها بنفسها لتصبح العلم بذاتها. . وليس هذا الأمر يحدث في اعتبارنا نحن الملاحظين فحسب،

بل في اعتبارها هي نفسها. لقد علمت الروح روحها؛ أي أنها وعت ما أنجزته بإطلاق. إنها باختصار «الروح العارفة بذاتها العالمة بأمرها»، أو قل إن شئت: هي الروح المتيقنة من ذاتها المتثبتة من نفسها. ويبدو أنه تحقق بها وفيها ما كانت تنشده **الفينومينولوجيا** منذ بدئها: التطابق بين اليقين بالذات والموضوع. فالموضوع أضحى الآن، في نظر الوعي بالذات، متيقناً من ذاته بحيث لم تعد له غايات خاصة ـ كأن يلتحم بذاته بعد أن يغترب بها أو أن يحقق دولته المثالية. ما عاد هو يعرف التحديد، وإنما أضحى علماً بذاته خالصاً؛ أي أن موضوع الذات أضحى هو الذات نفسها، وصار موضوع الإرادة هو الإرادة ذاتها (إرادة الإرادة)، واستحال موضوع الحرية إلى الحرية عينها. ما عادت هي تريد «في» العالم وترغب «في» الأشياء، ما عاد موضوعها جوهراً خارجاً عنها، أو حقيقة مخالفة لها، أو سلطة، أو شرفاً أو سماء؛ وإنما أضحى موضوعها هو واجبها ذاته؛ أي الواجب الخالص.

قال المعلق الأمريكي على **الفينومينولوجيا**: «إن النظرة الأخلاقية إلى العالم، سواء هي اتخذت شكل نزعة تقوية أم كانطية، إنما جعلت من ابتدار النفس إلى التشريع لنفسها بنفسها ـ وهو الأمر الذي تحقق لها به مفهوم «الواجب» ـ مدار نظرها وقطب اعتبارها. وإن الواجب عندها لمن شأنه أن يتقدم على كل دوافع الفرد الأخرى. وإن لعلى الفرد أن يعلم واجبه وأن يؤديه باستفتاء نفسه وضميره ولا شيء خارجهما. فما هو بالمأمور أن يلجأ إلى سلطة خارجية أو تقليد أو تراث يبرر به واجبه الذي ارتضاه لنفسه واشترعه لذاته»[٩٢]. والحق يقال: «مع كانط وفيشته طالب العقل الأخلاقي، لأول مرة في العالم الحديث، بالحق في أن يحدد بذاته قانون الحياة من دون أن يقبل بأي مصادر أخرى لهذا القانون تكون مسبقة»؛ عنى بهذه المصادر «الأخرى» مصادر التقليد أو الدين.

الحق أن الوعي بالذات هنا، إذا نظر إليه بما قبله، ظهر أنه الشبيه والمخالف معاً. إن وضع الوعي بالذات ليشبه هنا وضع الحياة الخلقية الاجتماعية اليونانية. ففي هذا النحو من الوعي «الحريص على مستقر العادة وثابت التقاليد» ـ عنينا الوعي اليوناني ـ يعلم الوعي بالذات الواجب الذي عليه أن يعمل طبقاً له، وهو يعمله «طبعاً» لا «تطبعاً» و«جمالاً» لا «تجملاً». كذلك هو أمر

---

(٩٢) Pinkard, Ibid., p. 194.

الوعي بالذات هنا يعلم واجبه ويعمل به، غير أن هنا بوناً شاسعاً بين الوعيين:

الأول قام على مبدأ «الطبع» ـ المباشرة ـ لا على فكرة «العلم» ـ الدراية.

أما الوعي **الثاني** فقد ترك عالم الطباع وراءه، وهو سائر الآن إلى إنهاض علمه بواجبه على مبدأ «الحرية». وإنه ليقوم على مبدأ «الوساطة»، شأنه في ذلك شأن الوعي الذي يثقف نفسه، أو الوعي الذي يعبد ربه. فهو حركة الذات التي تهدف إلى إلغاء تجريد الوجود المباشر وإلى أن تصبح أمراً كونياً. غير أنها ليست حركة اغتراب أو تمزق بين الذوات والواقع (الوعي المثقف)، ولا هي حركة هروب وانفلات من أمور الدنيا (الوعي المؤمن)، بل هي العالم كله ولا شيء غيرها، وهي الواقع كله ولا شيء خارجها. فما تعلمه عالم وما تفهمه واقع، وما لا تعلمه ليس بالعالم وما لا تفهمه ليس بالواقع. ولذلك قال هيغل: «إن الموضوعية بأكملها والعالم كله إنما هما انحصرا في إرادة الذات التي تعلم»[٩٣]. وهي إرادة مطلقة الحرية لأنها تعلم حريتها. وعلمها هذا هو بالذات حريتها؛ أي جوهرها وموضوعها وغايتها. إنها لا تريد السلطة ولا ترغب في الثروة، ولا هي تطمح إلى السماء ولا تصبو إلى الغيب ـ فهذه مرادات تجاوزتها ـ إنما هي تريد الآن نفسها وتريد إرادتها؛ أي تريد الواجب. هنا يمكن الحديث عن إرادة من الوضع الثاني (إرادة الإرادة)، أو حرية من المقام الثاني (حرية الحرية أو إرادة الحرية). فالأنا لا تريد إلا ذاتها وهي تعلم ذاتها وتعلم حريتها. والحال أنه حين تجعل المعرفة من غايتها درك الواجب والعيش بوفق مبادئه تسمى حينها «رؤية أخلاقية للعالم». وهي رؤية تجسدت في فلسفة كانط التي أعطت الأولوية للعقل العملي (الآمر الأخلاقي) على العقل النظري.

قال هيغل في **فلسفة الحق**: «إن الاعتراف بالإرادة انتظر مجيء الفلسفة الكانطية حتى يتم التمكين له والتأسيس». والحق أن فلسفة كانط الإرادية هي فلسفة في الواجب الخلقي. فما تريده الذات هنا هو الواجب الخلقي في ذاته ولذاته. لذلك تتعلق رؤية كانط الأخلاقية للعالم بمفهوم «الواجب» تعلقاً. ويقوم تلقاء هذا المفهوم مفهوم «الطبيعة» من حيث هي الموضوع السلبي الذي يقابله مفهوم «الواجب» أو «الإرادة الحرة» مقابلة الضد لضده. وموضوع

---

(٩٣) Hegel: *La Phénoménologie de l'esprit* (traduit par Hyppolite), vol. 2, p. 143, et *La Phénoménologie de l'esprit* (traduit par Lefebvre), p. 399.

الوعي بالذات، كما أسلفنا، هو العالم (الطبيعة) الذي استقل بذاته وتفرد بحيث أصبح نظيمة مستقلة من القوانين المميزة سائرة في ذاتها متحققة تحققاً حراً، أو قل «طبيعة» مستقلة عن الوعي الأخلاقي الذاتي ومستقلاً عنها. ذلك أنه «بالنسبة للأنا، فإن الأمر الجوهري هو أن تقوم بواجبها. وهذا الواجب لا علاقة له بالطبيعة حيث الظواهر متعالقٌ بعضها ببعض تنشد قوانين لا صلة لها بماهية الذات».

لكن ليس بمكنة رؤية العالم الرؤية الأخلاقية أن تحافظ على صلابة هذا التباعد بين الواجب وموضوعه، بين الذات والطبيعة. فلا يمكن أن نحافظ لكل من الطرفين على استقلاله، ولا سيما إذا نحن علمنا أن الإنسان هو مؤالفة بينهما ومزجة. فهو طبيعة وخلق ـ أو تطبع، وهو غرائز وواجب خلقي ـ أو عقل. ولما كانت الذات إنما أمرها أن تسعى إلى تحقيق سعادتها الخاصة، فهنا يطرح تخوف كبير مفاده الرأي القائل: «لربما تركت الطبيعة الذات تحقق سعادتها ولربما هي منعتها». ولهذا يجد الوعي الأخلاقي أسباب شكواه من بعض أنحاء عدم التوافق بين الذات والوجود العيني (الطبيعة)، كما يجد أسباب تظلمه في ما يجعل موضوعه (الواجب) لا يكون إلا موضوعاً خالصاً (مثال) ويرفض له أن يرى موضوعه وذاته متحققين في الواقع، متجليين فيه. لا شيء من شأنه إذاً أن يضمن التوافق بين الذات والطبيعة. وكل ما بقي هو المصادرة على مثل هذا التوافق مصادرات. **وأولها**؛ مصادرة التناغم (أو الانسجام والاتساق) بين النظم الأخلاقية والطبيعة الموضوعية. وهي غاية العالم في تصور الرؤية الأخلاقية. **وثانيها**؛ مصادرة التناغم بين النظم الأخلاقية وإرادة الإنسان الحسية الطبيعية. وهي غاية الوعي بالذات. وهي المصادرة المعروفة بمصادرة التناغم بين الأخلاقية والحساسية. ولما كان التناغم الأول قائماً في ذاته، وكان التناغم الثاني قائماً من أجل ذاته، كان لا بد من توسط يجمع بين «ما في ذاته وما لذاته»؛ أي يربط بين الغايتين ويتوسط بينهما. وليس هذا الوسيط سوى «الله» سيد العالم وخالقه. وبه يتضح أن المصادرتين الأوليين «فكرتان»، وأن المصادرة الثالثة «فعل متحقق». أَوَليس الوعي الفاعل (الإنسان) يحتاج إلى الوعي الناظر (الله)؟ أَوَليس الوعي الناقص (معرفته غير كاملة وعرضية وإرادته مرتبطة بالحساسية ناقصة) من شأنه أن ينتظر اللطف الإلهي؟

لكن، لو نحن أخذنا المصادرة الأولى التي يصادر عليها الوعي

الأخلاقي، لوجدنا أنها لا تخلو من تناقضات. لقد صادر الوعي الأخلاقي على التناغم بين الأخلاق والطبيعة، مع فرضه أن الطبيعة قائمة بذاتها غير حاضرة في الذات، وفرضه الخلق من حيث هو معطى مستقل عن الواقع أو الطبيعة. لكن، بما أن الوعي الخلقي وعي فاعل، فإنه لا يكتفي بمعرفة الواجب وعلمه فحسب، بل هو يريد تحقيقه والعمل به. وهو مضطر لذلك بأن يسلك في الحياة بحسب ما يقتضيه الواجب ـ شأن ألا يكذب مثلاً، أو أن يعين ذا الحاجة. . لكن بما أن الوعي سبق له أن صادر على مبدأ «استقلال الطبيعة»، ظهر له أن تراتبها ليس من شأنه أن يتبع التراتب الخلقي. فالذي يتبع نظام الطبيعة ـ أهواءه ـ من شأنه أن يسعد، ومن شأن ذي العقل أن يشقى في الخلق بعقله. هذه «تجربة مريرة» يحياها الوعي الخلقي، فالأمر المثالي هنا (الخلقي) لا يتطابق مع الواقع (الطبيعي). وحتى إن هو حدث للخلق أن طابق الطبع، كان التطابق أمراً طارئاً وشأناً اعتباطياً لا أمراً ضرورياً أو أصلياً.

والشيء نفسه يقال عن المصادرة الثانية ـ المصادرة على المطابقة بين الأخلاقية والحسية ـ فهي أيضاً لا تعدم التناقض. فالإنسان هنا واجب محض ونزوع طبيعي، والتوافق بينهما غاية لا واقع متحقق. لكن، إذا أمكن تحقيق هذه الوحدة مستقبلاً انتهى كل شيء وتوقف الفعل.الخلقي. والمتحصل من هذا، ضرورة أن يظل الوعي الأخلاقي يبحث عن التوافق بلا توقف حتى يحقق التقدم الخلقي، فإن هو تحقق انتهى كل شيء. حقيقة هذا التطابق إذاً أنه مهمة مطلوب إنجازها، فإن هي أنجزت طلب تأجيلها: هذا هو إتيان المحال بعينه!

أما في المصادرة **الثالثة**، فيظهر أن هناك واجباً أخلاقياً خالصاً واحداً، لكن الحياة تمنح فرصاً كثيرة متنوعة. فكيف يمكن تطبيق الوحدة (التي أزادها الله) على الكثرة (التي اقتضاها الواقع)؟ تلجأ المصادرة هنا إلى الله من حيث كونه وحده يفعل فيحدد لكل حالة واقعية الواجب المراد المطابق، لكن في هذا إنزالاً للوعي الأخلاقي على كائن غير سوى. ومن ثمة فيه قول بازدواجية الوعي الخلقي: الله هو ما ليس نحن، ونحن هم ما ليس الله إياه! ومعنى هذا، أن الشأن الجوهري موجود خارج الذات. وفي هذا تناقض صريح مع الوعي بالذات وقد أصبح الوعي بالغير.

إن حاصل تناقضات رؤية العالم الرؤية الأخلاقية ليتمثل في ما يلي: إن الوعي الأخلاقي أدرك في البداية موضوعه (الواجب) من حيث هو علم

وإرادة (ذات ـ إرادة إرادة ـ حرية)، لكنه وضع هذا العلم من حيث هو علم خالص ينقصه التحقق الموضوعي، كما أن وضع الإرادة بما هي إرادة خالصة تنقصه الصفة الواقعية. فكان أن جعل العلم والإرادة أمرين خارجيين بشكل أمر كوني غير واقعي ولا هو قابل للتحقيق الفعلي. وقد فاته أن يدرك أن معرفته بالطبيعة هي أيضاً معرفته بذاته. لقد وضع هذا الوعي حقاً أساس الوحدة بين الذات والطبيعة، لكنه برفضه جدل هذه الوحدة أخرجها من مجال المعرفة، وذلك بتوليد كائن آخر (ازدواجية) وجدل غير واع. وإن الوعي الخلقي ليراوح الطريق، ذهاباً ومجيئاً، بين الأمر الدنيوي والشأن المقدس من غير أن يستقر على حال، مثله في ذلك مثل الشاة العائرة بين الغنمين: فتارة هو يضع الأخلاقية الخالصة في كائن الماهية المقدسة ـ أو الله ـ مع اعتباره نفسه كائناً دنيوياً، وتارة يعكس الآية، إذ يضع الأخلاقية الخالصة في ذاته وأمر تحقيق الصلة بين الشأن الحسي والشأن الأخلاقي في الماهية المقدسة؛ أي في الله.

هكذا تنتهي رؤية العالم الرؤية الأخلاقية إلى أن تصبح «عشاً من المتناقضات وقد عدم الفكر». فهي تؤكد، من جهة، أن ثمة وعياً أخلاقياً متمكناً من النفس متحققاً فيها، وتنفي، من جهة أخرى، تمكن هذا الوعي وتحققه بحجة أن ما ثمة إلا الطبيعة. وهي تعتبر، من جهة، أن الواقع ليس بشيء، وأنه في عداد العدم وأنها وحدها توجد، لكنها ما تفتأ تقول: الواجب عدم، وحده الواقع موجود. وأصل هذه التناقضات كامن في نزعتها الصورية الشكلية التي لا تأخذ في الاعتبار الواقع ولا تقيم له اعتباراً. فهي تؤمن بالواجب في ذاته ولذاته هوية صورية تلغي كل مضمون متحقق وتعيين متحصل، فتتأرجح بذلك ـ جيئة وذهاباً ـ بين ما يجب أن يكون (الواجب)، وما هو كائن (الواقع). لذلك، لما هي تنزل إلى الواقع بلويناته وتعقيداته يظهر لها أن الفعل الذي تريده ليس على النحو الذي تتصوره، فتتحرج وتضطرب ويرتج عليها ويُشْكَلُ. وهي تكاد تقول: إن سعادتها إنما هي مجرد لطف إلهي يمنحها الله إياه جزاء محاولتها وإخلاصها النية. وإنها لتنتهي إلى أن تمل من نفسها وتضجر وتقرف. وحين يحصل لها ذلك تتحول إلى ضمير خلقي ـ أو قل: قناعة أخلاقية ـ تسلك في الحياة باقتناع وثقة بعيداً عن هذه التمثلات المتناقضة.

ولئن كان شأن صاحب الرؤية الأخلاقية للعالم أن يقول: إني أتصرف وفقاً للعمل الخلقي بمجرد ما أدرك أني لا أنجز إلا الواجب الخلقي الخالص

وليس شيئاً آخر سواه ـ وهو الأمر الذي يعني، من الناحية العملية، بناء على ما تقدم من استحالة تحقيق الواجب الخالص في الواقع غير الخالص، «إني لا أتصرف على الإطلاق» ـ ذلك أنه بمجرد ما أتصرف أعي واقعاً آخر مخالفاً وفعلاً موجوداً في الواقع يخالف ما أريده، فإن صاحب الضمير الخلقي يرى أن الواجب الخالص ما هو إلا تجريد محض وفكر يفتقد إلى الواقعية والمضمون المتعين. هذه هي قناعة الضمير الخلقي. وهنا يصبح القانون، كما قال الفيلسوف الكانطي الألماني ياكوبي (١٧٤٣ ـ ١٨١٩) في إحدى رسائله إلى فيشته، موضوعاً من أجل الإنسان مجعولاً، لا الإنسان معمولاً من أجل القانون معداً[٩٤]. ليس هناك إذاً تعالٍ للواجب على الواقع، وإنما هنا عودة الذات إلى واقعها. هنا ننتقل من النزعة الأخلاقية الكانطية الفيشتية إلى المثالية «الجماعية» و«الدينية» التي قال بها شيلر (١٧٥٩ ـ ١٨٠٥) ونوفاليس (١٧٧٢ ـ ١٨٠١) والأخوين شليجل وغيرهم من الرومانسيين الألمان. إنها مملكة «العبقرية الأخلاقية»؛ أي مملكة القناعة أو الضمير الخلقي، أو قل: إنها مملكة الروح الأخلاقية المشخصة.

هنا عنصر جديد يظهر أول مرة في تاريخ الروح: إنه عنصر «الاعتراف»؛ أي اعتراف الغير بالذات واعتراف الذات بالغير. والحق أن «النظرة الأخلاقية إلى العالم افتقدت عنصر الاعتراف هذا وعدمته. إذ كانت الذاتية المثالية الأخلاقية تتصرف اعتماداً على دوافع اختارتها لنفسها وارتضتها فتركتها تحدد تصرفاتها بحكم أنها رأت أنها تطابق المبدأ العقلي الذي ارتضته لنفسها ورضيته، ومن ثمة لم تكن بحاجة إلى مثل هذا الفعل الاعترافي الاجتماعي حتى تختار دوافعه. . أما الرومانسية فقد رأت بخلاف ذلك أن الإنسان لا يجد دوافع حقيقية لفعله إلا إن هو حاز على اعتراف الآخرين به في إطار اعتراف متبادل داخل الجماعة»[٩٥]. والحال أن شأن الاعتراف أن ينتج من الاقتناع، وشأن الاعتراف المتبادل أن ينتج من الاقتناع المتبادل. ومن ثمة، لم يعد للوعي الأخلاقي من مبرر حتى يقول: إن من شأن النوايا الحسنة ألا تتحقق في الواقع، وإن من شأن الخير أن ينقلب شراً. فما اعترفت الجماعة به على أنه الخير من شأنه أن يتحقق فعلاً لأن الإجماع حوله حاصل، وما الأمر المعترف به إلا الأمر الموجود

(٩٤) نقلاً عن: Hyppolite, *Genèse et structure de la phénoménologie de l'esprit de Hegel*, p. 488.

(٩٥) Pinkard, *Hegel's Phenomenology: The Sociality of Reason*, p. 210.

القائم. وهنا نتحدث عن «الذات» وقد حازت الثقة بنفسها، أو لنقل: إنها «الذات المتيقنة من نفسها». وهذا مفهوم أساسي آخر جديد.

لقد كنا نتحدث، في الموقف الأخلاقي الجماعي اليوناني، عن «الجوهرية»؛ أي عن الحياة الاجتماعية والأسرية، كما كنا نتحدث عن «الذاتية» من حيث غلبة الطابع الجوهري عليها. وفي الموقف الثقافي (من عصر الرومان إلى عهد الثورة الفرنسية) كنا أمام الوجود الخارجي؛ أي أمام السلطة والثروة (اغتراب الذات). وفي الموقف الخلقي ألفينا أنفسنا أمام الماهية الواعية بذاتها (الواجب). أما الآن فنحن أمام الذات وقد خبرت كل هذه اللحظات وتملكتها. وبصيغة أخرى، تمخض العالم الأخلاقي عن «الذات» من حيث هي شخص حقوقي معترف به، لكنه ما زال بعد ذاتاً فارغة مباشرة ساكنة. وتمخض العالم الاغترابي عن «الذات» من حيث هي حرية، لكنها ما زالت بعد الحرية المطلقة السلبية الفارغة. وفي الوعي الأخلاقي أيضاً ظل الواجب الخلقي فارغاً والحق فارغاً والإرادة فارغة. لكن هنا امتلأت الذاتية ذاتية، فما أصبح الفرد يفعله لذاته أصبح مفيداً للجميع، إذ «بقدر ما هو يهتم بذاته يكبر إمكان أن يفيد أغياره». ومن ثمة، فإن «شأن من يقول عنه: إنه يتصرف بهذا الشكل أو ذاك بحسب قناعته الأخلاقية أن يكون محقاً في زعمه هذا، لأن قناعته هي قناعة الذات التي تعلم ما تريد وتريد ما تعلمه». لكن، من الأهمية بمكان هنا أن تفصح الذات عن قناعتها وأن تعرب عنها. فالقول ـ الإفصاح ـ يكتسي أهمية بالغة عند الرومانسية. ومن شأن من يتحدث عن اللغة أن تنصرف عنايته إلى مسألة «الشكل» أو «الأسلوب»؛ أي أن يتحدث عن «الشعر» وعن «العبقرية»؛ وذلك بمعنى يفيد «الرومانسية» من حيث هي صوت الله؛ أي صوت الجماعة.

فإن نحن تجاوزنا «القول» إلى «الفعل» ظهرت عيوب الرومانسية: إن كان من شأن قولها أن يبتغي تحقيق الكونية، فإن من شأن الفعل أن يرد جزئياً فردياً، وذلك لأن مضمون الواجب ـ الذي هو الفعل ـ مستمد من الواقع، والواقع مملكة الظروف والحيثيات والملابسات. لكن، على القناعة الذاتية أن تسلك وتتصرف وتفعل، ومن شأن السلوك أن يرتبط بالحساسية ـ أي بالدوافع والنوازع ـ وهي لامتناهية وعرضية ولاواعية. هذا شخص اختار أن ينمي ملكيته. وهو يعتبر ذاك واجباً يرى فيه الحفاظ على ذاته وأسرته، بل يرى فيه فعل الخير بعينه؛ هذه قناعته الحميمية. لكن الآخرين يجدون في هذا

التصرف سطواً واعتداء على ملك الغير. والشيء بالشيء يقاس: فما يسميه الغير «عنفاً» و«جوراً» يسميه صاحبه «تحقيقاً للذات» و«استقلالاً بالفعل»، وما يسميه الغير «جبناً» و«رعونة» تسميه الذات «حفاظاً على نفسها» و«حكمة» و«روية»... و«على هذا النحو ترتد الأخلاق إلى نظرية خاصة عن الحياة يعتنقها الفرد وترجع إلى اعتقاده الشخصي». وتلك هي وجهة نظر الرومانسية التي تقول إن الاقتناع الذاتي الشخصي وحده من يقرر في شأن الطابع الأخلاقي لكل فعل نقدم عليه. وهي التي تقول: «إذا وضعنا القلب الطيب والنية السليمة والاعتقاد الذاتي مصدراً ينبع منه السلوك ويستمد قيمته منه، فلن يكون هناك نفاق ولا سلوك لاأخلاقي على الإطلاق. إذ أياً ما فعله الإنسان ففي استطاعته باستمرار تبريره على اعتبار أنه نوايا طيبة ودوافع حسنة وبتأثير الاقتناع بأنه خير». وعلى هذا النحو: «لا يكون هناك فعل رذل أو جريمة مدانة في نفسها على جهة الإطلاق، فنيتي الطيبة في سلوكي واقتناعي بخيرية الفعل من شأنهما أن تُصيّراه فعل خير». أين هو القانون الموضوعي هنا؟ لقد صار محض كلمة فارغة! كل شيء إذاً صار جائزاً سائغاً: «فنحن نسرق لكي نحسن إلى الفقراء، ونهرب من المعركة لكي نؤدي واجبنا نحو العناية بحياتنا الخاصة أو بأسرتنا (وربما قلنا أسرتنا الفقيرة إن نحن أردنا المساومة)، ونقتل بدافع الكراهية أو الانتقام (أعني لكي يشبع المرء إحساسه بحقوقه الخاصة أو بالحق بصفة عامة، أو إحساس المرء بشر الآخر، أو الخطأ الذي اقترفه بحق نفسه أو بحق الآخرين، أو بحق العالم أو الأمة بصفة عامة باستئصال هذا الفرد الوغد الذي يتجسد فيه الشر، فإننا نسهم على الأقل في استئصال الشر) كل هذه الأفعال تمت بنوايا حسنة».

والمتحصل من هذا، أن «القناعة» قد تصاحب أي مضمون اعتباطي وتبرره وتسوغه، وكذا الحال بالنسبة إلى الواجب، فهي تعلته وذريعته. هنا صرنا إذاً أمام مجال اللا ـ علم؛ أي مجال الاعتباط والإمكان والنهائية. وكل هذا يشهد حق الشهادة على عدم التلاؤم بين مبدأ «خصوصية الفعل» ومبدأ «عمومية القناعة». والحل الذي تداري به القناعة الأخلاقية هنا تناقضها هو الركون إلى اللغة. والحق أن ما ينقص الضمير الخلقي هو الاغتراب وقوة تحويل نفسه إلى شيء تحمل أن يكونه. إنه ليحيا في الخوف من أن يلطخ ويوسخ وهج داخليته بالفعل والوجود، وحتى يحفظ طهارة قلبه ونقاوته يتهرب من ملامسة الواقع. إنه كالبصلة يتم تقشيرها قشرة قشرة، فلا يعثر في

داخلها على لب ونوى. تلك إذاً هي «النفس الجميلة» أو «النفس المشرقة»؛ أي «ذلك النمط النبيل من الذاتية التي تفرغ كل مضمون من موضوعيته وتذبل هي نفسها حين تفقد كل تحقق فعلي»[٩٦]. إنها النفس التأملية والدينية التي تتهرب من الفعل والتصرف والتي عكستها شخصية الكاهنة في رواية غوته **سنوات تتلمذ ولهلم مايستر** (١٧٩٦). فهذه الكاهنة «متطرفة في ذاتيتها وانطوائها الداخلي الخالص». وقد قال عنها هيغل في فلسفة الجمال: «إن النفس المرهفة حقاً وفعلاً تعمل وتحيا في الواقع. لكن السأم يتأتى من إحساس الذات ببطلانها، بخوائها وتفاهتها، وكذلك من عجزها عن الإفلات من إسار هذا البطلان ومن إعطاء نفسها مضموناً جوهرياً»[٩٧]. إنها إذاً «هروب من القدر ورفض للعمل في نطاق العالم. وهو رفض لا بد من أن يفضي في خاتمة المطاف إلى فقدان تام للذات»[٩٨]. وهو الأمر الذي يفسر هاجس العصاب الوسواسي القاتل الذي كان يصيب الرومانسيين فيختطفهم الموت باكراً ويغترضهم مثلما هو فعل مع نوفاليس.

تلقاء هذه النفس الجميلة المشرقة، التي تخشى الفعل خشية المارد من الماء المبارك، وتسعى إلى الألوهة واللانهائية والنظر بالقول الجميل والكلام الشاعري، تقوم الروح المتناهية الفاعلة العاملة التي ينظر إليها على أنها «الشر» أو «الخطيئة» بما هي متناهية فاعلة في الواقع عاملة؛ وذلك على اعتبار أن «التناهي بالضرورة آثم» (الوعي الآثم).

الأولى ترى الماهية والكنه والأمر الجوهري في الواجب؛ أي في تحقيق الشأن الكوني الذي أمره أن يكون محل رضا الجميع، أما الفردية فهي في اعتبارها لاغية فانية.

و**الثانية** ترى على العكس أن اليقين بالذات هو الماهية والأمر الأساس، وأن ما قام في ذاته ـ أو الشأن الكوني ـ مجرد لحظات لا قيمة لها إلا

---

(٩٦) جورج ويلهلم فردريك هيغل، **أصول فلسفة الحق**، المكتبة الهيغلية، ترجمة إمام عبد الفتاح إمام (القاهرة: مكتبة مدبولي، ١٩٩٦)، ص ٣١٧.

(٩٧) جورج ويلهلم فردريك هيغل، **المدخل إلى علم الجمال (فكرة الجمال)**، ترجمة وتحقيق جورج طرابيشي (بيروت: دار الطليعة، [١٩٧٨])، ص ١١٨.

(٩٨) هيغل، نقلاً عن: Hyppolite, *Genèse et structure de la phénoménologie de l'esprit de Hegel*, p. 498.

بوصفها لحظات. ولهذا ترى الأولى في الثانية الشر نفسه لأنها لا تطلب الأمر الكوني. لكن الأولى بمجرد أن تدعي تطابق فعلها مع ذاتها، بما هو أداء الواجب، تحكم على نفسها بالمراءات والنفاق والمصانعة. هنا إذاً ثنائية «الوعي المنافق» و«الوعي الآثم».

والوعي المنافق عندما يدعي أنه يعامل الناس بحسب قانونه هو وقناعته الشخصية إنما هو يحتقرهم على التحقيق. وهو بذلك وعي سيئ. كذلك حين يقول الوعي الثاني إنه يعود إلى حكمه في معاملة الناس لا يقل سوءاً. هذه تزر وزر تلك. أضف إلى هذا، أن وعي النفس الجميلة لا يفعل ولا يتصرف في الواقع لأنه يخشى أن يتلطخ ـ وهذا منتهى اللؤم. ثم إنه لما ينظر ينظر في الشر ولا يقدر على رؤية الأمر الإيجابي أو الخير. وهذه وازرة أخرى. وخلاصة القول: إن الوعيين معاً آثمان من حيث خالف الفعل عندهما القول: ذاك بسبب أن غاية فعله الأنانية المغرضة، وهذا بسبب عدمه الفعل، وأي واجب بلا فعل!

لكن، في السلب نتبين الأمر الإيجابي. أَوَليس كل وعي يجد مرآته في الوعي الغير؟ هذا الوعي العامل الفاعل يعلن أن واجبه فعل محدد. وهذا ما ليس بمكنة الوعي الحاكم المقوم أن ينكره عليه. فهو يرى أن الواجب صورة (شكل) يمكن أن تتخذ أي مضمون، وأن الفعل المشخص يمكن أن يندرج تحت واجب معين، بل إنه ليذهب إلى حد تفسير الفعل بمبدأ «الباطنية» و«القصد» و«النية»؛ الشيء الذي يخالف أمر «الخارجية» و«الأنانية». وهو يحكم على الفعل بكونه ناتجاً من رغبة في السعادة الشخصية، لذلك حق قول نابليون: «ليس هناك بطل في عيني خادمه». إلا أن هيغل أضاف: «ولكن، لا لأن البطل ليس بطلاً، وإنما لأن الخادم ليس إلا مجرد خادم». وهذا يدل على أن هذا الوعي الحاكم، الذي يقوم سلوك الوعي الفاعل، إنما هو وعي وضيع ومنافق، لأنه يتصرف هنا كما لو أن حكمه ليس شكلاً آخر من أشكال الإساءة، وإنما هو الوعي الحق العادل المستقيم الذي يقوم الفعل أعدل تقويم، ويفهم سلوك الآخرين أحسن من الآخرين أنفسهم. هذا هو ما يدفع الوعي الفاعل، وقد اكتشف رياء الوعي الحاكم، إلى أن ينظر إليه على أنه مثله وضاعة وسوءاً. وهذا الاعتبار لا يزيد الوعي الحاكم إلا فخفخة وغطرسة وغروراً ومخيلة، وهو الذي يبدأ يعارض الشر بجمالية النفس. والحق أن هذا الوعي الحاكم، إن تؤمل أمره، ظهر أنه إنما يبين عجزه في الاغتراب عن ذاته، والأوبة إليها أوبة

الظافر. فهو كائن بلا روح، عديم الواقعية والفعل والحيوية، وأشرف على مهالك الجنون ومشارف الحمق. إلا أن الوعي العامل يبين مزيد نضج عندما لا يهرع إلى مقابلة السيئة بالسيئة، وإنما هو يعترف بإثمه ويسعى إلى الصلح، بل يطلب المغفرة والصفح، ويطالب الطرف الآخر بالإقدام على فعل الإفضاء والمصالحة نفسهما، فلا يفعل لصلابة قلبه وتحجره.

وهنا يشعر قارئ **الفينومينولوجيا** بالتحرج، وكأن الطريق سُدّت أمام الوعي، والأفق امحى ونودي في لسان الكون بالانقباض. لكن، وكما قال الشاعر هولدرلين (١٧٧٠ ـ ١٨٤٣)، عند تناهي الشدة يلوح الخلاص، إذ هنا «تنقلب الآية». فالروح الكونية تتدخل لتكسر هذه الصخرة وتطوح بها نحو الكونية. وما ذاك عليها بعزيز! أَوَليس «من شأن جراح الروح أن تلتئم من دون أن تخلف ندوباً»؟ وبه نصل إلى «الوعي الكوني المعترف به»، حيث تم تصالح الفردية (الوعي الآثم) والكونية (الوعي الحاكم) وقد بلغا منتهاهما من الوضوح والطهارة. وهو تصالح لم يحدث عندنا نحن ملاحظو تطور الوعي الفينومينولوجي فقط، وإنما هو حدث في نظرهما هما أيضاً. وإن الوحدة بينهما لهي تجلي الله على التحقيق. لكن هذا التجلي لم يتم دركه في البداية كما انجلى الآن. ولذلك على الوعي أن يخبر أمر «الدِّين» من جديد.

ثالثاً: الوعي الديني من القدامة إلى الحداثة

١ ـ ديانة القدماء

الحق أننا التقينا بالدين في ما سلف من مسار الوعي مرات عدة. ففي الوعي، من حيث هو فهم، ذكرنا الوعي بوجود شيء وراء الشيء؛ أي بوجود «ما وراء الحس». لكن هذا الوجود افتقد إلى الوعي بالذات. فهو لم يكن على التحقيق إلا الشأن الكوني الذي بعد عن أن يكون «الروح التي تعلم أنها روح». كذلك صادفنا الدين حين تحدثنا عن الوعي الشقي. لكن الوعي الشقي ظل دوماً توقاً إلى موضوع فشل في تحديده غاية التحديد ودقيق التوصيف، فظل هذا الموضوع شيئاً غيبياً ماورائياً صعب الملتمس لا يمكن دركه ولا تركه. وصادفنا الدين، ثالثاً، في صورة العقل المتولد عن شقاء الوعي، لكنه كان يجد الله في الشأن الحاضر المباشر (العالم) لا في الأمر الحاضر الموسط (الألوهية). وصادفنا الدين، رابع ما صادفناه، في صورة «ديانة

الجحيم» و«بنات السعير» لما تحدثنا عن الأقدار عند اليونان الذين عدموا الفردية والمعرفة بالذاتية. والتقينا بالدين في عالم الإيمان حيث كان قائماً هناك بلا مفهوم، فما نجا من ضربات الأنوار التي حوّلت الغيب إلى فراغ. وأخيراً، صادفناه في ديانة الأخلاق لما تحدثنا عن الرؤية الأخلاقية للعالم ومصادرة «الإله» من حيث هو المنسق بين الأخلاقية والحساسية والأخلاق والطبيعة. وباختصار، صادفنا الدين، في ما سبق من مسار الوعي، من حيث هو وعي بـ «الماهية المطلقة أو المقدسة» (الله). لكن هذه المصادفات كانت من وجهة نظر الوعي ولما يبلغ بعد مرتبة الروح؛ أي الوعي الكوني العالم بنفسه المتفقه في أمره مثلما جلوناه في آخر ما تقدم. ولذلك قال هيغل: «إن الماهية المطلقة في ذاتها ولذاتها؛ أي وعي الروح بذاتها، لم تظهر في هذه الأشكال»[٩٩]. ذلك أن الروح، كما أسلفنا، كانت تنقصها الروح، فلم تكن إلا وعياً. والآن ها هي تلقي نظرة على ماضيها تتبين فيه وجه الحق.

والحال أن الحالات الثلاث الأخيرة ـ أي حالة الروح الحقة (اليونان) والروح المغتربة عن ذاتها (من الرومان إلى الثورة الفرنسية) والروح المتيقنة من ذاتها (فلسفة ما بعد الثورة) ـ شهدت كلها على أن الروح (الدين) وعى نفسه. لكنه كان الوعي الذي جابه عالمه وما تعرف إليه في ذاته؛ أي ظل ثمة بون واغتراب بين الماهية ـ من حيث هي التعبير الأكثر حميمية عن كنه الإنسان ـ والواقع ـ من حيث هو مجال الإنسان. إنما تعرفت الروح إلى ذاتها لما تصالح الوعي الآثم والوعي الحاكم؛ أي لما توافق الشأن الفردي والشأن الكوني، فأصبحت الروح بقرب ذاتها.

ها هي الروح الآن تصير روحاً كونية شاملة للماهية (الله) والواقع معاً. إنها موجودة في العالم أو قل هي هو. لكن الدين ما زال لا يدرك هذا التصالح بأحق الدرك، وما زال يرفض المحايثة ويدرك الروح الكونية كما لو كانت شيئاً مفارقاً بعيداً متوارياً خارجياً مستقلاً عن وعيه بذاته. فعلينا إذاً، من جهة، أن نذكر الوعي الديني بلحظاته الأساسية. وعلينا، من جهة أخرى، أن نجعله يتحقق من أنه حقق التصالح بين الله والعالم.

الحق أن هنا، كما يرى هيغل، تساوقاً بين تصور الإنسان للإله وتصوره

---

(٩٩) Hegel: *La Phénoménologie de l'esprit* (traduit par Hyppolite), vol. 2, p. 203, et *La Phénoménologie de l'esprit* (traduit par Lefebvre), p. 445.

لنفسه. فما صورته عن الإله إلا انعكاس لصورته عن نفسه. ألم يقل هيغل في **الموسوعة**: «إن شأن إله سيئ، أو قل: إله طبيعي، أن يصحبه أناس سيئون طبيعيون يعدمون الحرية. أما شأن تصور الله تصوراً منزهاً خالصاً، أو قل: تصور الإله بما هو روح، فهو أن تصحبه روح حرة. وعليه، يظهر أن تمثل الإنسان لله يطابقه التمثل الذي لديه عن نفسه وحريته»؟[١٠٠] وألم يكرر القول ذاته في **فلسفة الدين**: «إننا لنجد أنه بالطريقة نفسها التي يتحدد بها المضمون ـ لله ـ تتحدد بها الروح الذاتية؛ أي الروح الإنسانية التي تملك المعرفة بالله.. إن إلهاً سيئاً يطابق أناساً سيئين طبيعيين غير أحرار. أما المفهوم الإلهي الخالص ـ من حيث إن الإله روح ـ فيتطابق مع روح الحرية الروحية العالمة بالله حق العلم.. إن التمثل الذي يحمله الإنسان عن الله يطابق الصورة التي يرسمها لنفسه ولحريته»؟[١٠١] ولهذا أولى هيغل عناية خاصة للدين في **الفينومينولوجيا**، بل في نظيمته الفلسفية بأكملها. لكن الدين كما فهمه هو ـ أي من حيث هو «المجال الذي يعبر فيه عن وجود الإنسان التعبير الأكثر حميمية».

وعنده أن هذا الدين، أو لنقل: هذا الوعي الديني، إنما مر بثلاث لحظات. في اللحظة **الأولى** كنا أمام الديانة من حيث هي صورة مباشرة، ومن ثمة طبيعية. وفيها تعرفت الروح إلى ذاتها منْ حيث هي موضوع في صورة طبيعية أو مباشرة. وفي اللحظة **الثانية** ـ ديانة الجمال أو الصنعة ـ كنا إزاء ديانة تعرفت فيها الروح إلى ذاتها في صورة الطبيعة الملغاة أو الذات (ذات الفنان) من حيث هي ذات متناهية عدمت عمق اللحظة الأولى. وفي اللحظة **الثالثة** ـ لحظة ديانة التجلي ـ تم الجمع بين العمق (اللحظة الأولى) والذاتية (اللحظة الثانية) بتجسد الشأن الإلهي في الشأن البشري. هذا مع سابق العلم أن الديانة الأولى ديانة الشرقيين من صينيين وفرس وفراعنة.. وأن الديانة الثانية ديانة اليونان والرومان، وأن الديانة الثالثة ديانة المسيحيين.

في ديانة الطبيعة قدست الروح موضوعات طبيعية، سواء اتخذت صورة نور (ديانة فارس) يفنى فيه الفرد تخشعاً (إله النور)، ويهابه في واقعه تزلفاً (الطاغية)، أم هي اتخذت صورة نباتات وحيوانات تعكس تطاحن شعوبها وتقاتلها (ديانات الهند الأولى)، أم صورة مسلات وأهرام تنطق باسم عبودية

---

(١٠٠) نقلًا عن: Hyppolite, Ibid., p. 521.

(١٠١) Hegel, *Leçons sur la philosophie de la religion*, 2ème partie: *La Religion déterminée*, p. 10.

الطوائف المعدمة الحرية (ديانة مصر). وما كان الانتقال هنا، من ديانة إلى أخرى، انتقالاً اعتباطياً، بل هو انتقال تدرجي غائي. ففي المرحلة الأولى (ديانة النور) تتخذ الروح صورة بسيطة تامة، صورة لا صورة لها، صورة «شعاع الفجر» الذي يشمل الكل ويحويه؛ نور يرسل أشعته على كل شيء ويضيء في ثناياه كل شيء؛ موجود مليء بالروح مضموناً. أما من حيث الشكل، فتتخذ صورة «سيد» امبراطور طاغية. وإن ما خالف هذه الصورة لهو عالم الظلمات؛ عنينا به عالم السلب والنفي.

لكن هذه «الماهية البسيطة» تطلب التحدد والتعين، فتتحدد نباتات (ديانة الأزهار) وتتعين حيوانات (ديانة الحيوانات). وفي هذا التعين الثاني دليل على تشتت الجماعات وعداء بعضها لبعض، وتحاربها في ما بينها. لكن من شأن الآمر ألا يلبث على هذا الحال. فهذا الصانع التقليدي، في ديانة مصر، كالنحلة تبني خليتها، يبني الأهرام ويشيد المسلات، دليلاً على حلول العمل محل العنف. وهذه الهندسة المعمارية، أول الفنون، في صلتها بالله، ما زالت الطبيعة العضوية طاغية «كتلة ميكانيكية ثقيلة»: «تشيد له المعابد، تخلق له مكاناً، تنظف له الأرض، تجهز المواد الخارجية وتضعها بخدمته. . . على هذا النحو يشاد لله هيكله، ويبنى له مقامه، وتخضع الطبيعة الخارجية لتحولات فيخترقها على حين بغتة وميض الفردية ويدخل الله إلى هيكله ويستملك بيته»[١٠٢]. لكن الصانع هنا، كالنحل، عمله لا يزال غير واع. فما هو بالذي يكشف الداخل بحقه، ولا هو بالذي ينير الخارج بحقه، بل إن من شأنه أن يؤلف بين الحيوان والإنسان (أبو الهول) في عمق صامت تنقصه اللغة المصقولة. وهذه الهندسة المعمارية تستقبل في الأهرام ذاتاً ميتة (مومياء) تبقى منحبسة في الداخل مغلقة. من يوقظ هذه الروح؟ هنا يحل الفنان (اليوناني) محل الحرفي (المصري)، وتسد «ديانة الفن» مسد ديانة الطبيعة.

الحق أن الفن عند هيغل «نمط تعبير عن الأمر الإلهي». ذلك أن الشعوب، إن هي حقق أمرها، وجد أنها: «وضعت في الفن أسمى أفكارها». ولهذا حق قول هيغل: «كثيراً ما يشكل الفن بالنسبة إلينا الوسيلة الوحيدة لفهم ديانة شعب من الشعوب»[١٠٣]. والشعب اليوناني وضع تصوره للدين في

---

(١٠٢) هيغل، **المدخل إلى علم الجمال (فكرة الجمال)**، ص ١٤٦.

(١٠٣) المصدر نفسه، ص ٣١.

فنه: «ها هو الفنان الحرفي يهجر عمله التوليفي ويتوقف عن ترتيق أشكال أنواع مختلفة ـ هي الفكر والعالم الطبيعي ـ بمجرد ما يكتسب الشكل صورة النشاط الواعي بذاته فيصبح خادماً روحياً»(١٠٤). والروح التي يعبر عنها هذا الفنان هي «الروح الأخلاقية» أو «الروح الحقة»؛ هذه الروح الكلية العينية المتفردة كما كانت قد حضرت عند شعب اليونان؛ هذه المدينة العضوية الجميلة؛ هذا الشعب الملتف حول عاداته المحددة لإرادة الأفراد وأفعالهم. ما كانت هذه الديانة ديانة الفرد المجرد الذائب في الكل (النور) الخاضع للمستبد (الطاغية)، ولا هي كانت ديانة المقاتل عابد الحيوان والنبات (الهند)، فضلاً عن أن تكون ديانة المنتمي إلى الطائفة غير المميز لحريته الصانع بلا روح (الصين)؛ وإنما هي ديانة إنسان الأخلاق الجمعية.

على أن هذه الروح، على التحقيق، لم تعد إلا رجع صدى عند قيام الفن. لقد بدأت تتآكل وتختفي. وديانة الفن جاءت لتعبر عن هذا الاختفاء. فديانة هذا الشعب لم تظهر في حياته إلا بعد انفصالها عن وجوده ودوامه. لقد كان الفرد في هذا المجتمع السديمي الهلامي منسجماً مع الكل راضياً عنه ـ فرد منصهر في جملة تشمله وتعمه، وغفل منغمر في كل ـ ولم يكن «قد جرب لذاته الحرة إمكان التحليق في فضاء حرية وفزدية الفكر اللامحدود»، وإنما هو كان يحيا في مجتمع بلغ بغيته وحقق كماله. وكمال البغية إنما هو بدء الحيرة. وبدء الحيرة إعلان عن بداية «الفردية» أو «الذاتية» ـ أساس الفن. إن الفن هنا مثله مثل الفلسفة أتى متأخراً. إنه تعبير «عن الروح المتيقنة من ذاتها وهي تبكي فقدانها لعالمها وتنتج ماهيته وقد علت واقعه وتجاوزته، وذلك اعتماداً على طهارتها الخاصة»(١٠٥). وإن الروح لتختار الفرد مستودعاً لآلامها بساطاً لعرض انفعالها (Pathos) تحوله إلى مادة للعمل وتنشئه عملاً عجيباً، وذلك سواء اتخذ هذا العمل شكل عمل فني مجرد ـ حيث تظهر الروح الجمعية لنفسها وقد توسلت أشكال إلهية خالصة تعبيراً عن ذاتها ـ أو هو اتخذ شكل عمل فني حي ـ حيث تتوسل الروح الإنسان وجهاً للأمر الإلهي في الألعاب والاحتفالات ـ أو هو اتخذ، أخيراً، صورة العمل الفني الروحي حيث تحضر الروح في لغة الملحمة والتراجيديا والكوميديا.

---

(١٠٤) Hegel: *La Phénoménologie de l'esprit* (traduit par Hyppolite), vol. 2, p. 223, et *La Phénoménologie de l'esprit* (traduit par Lefebvre), p. 460.

(١٠٥) المصدران نفسهما، ج ٢، ص ٢٢٥ و٤٦١ على التوالي.

وهكذا، ففي النوع **الأول** من الأعمال الفنية لا تبقى إلا «ذكرى» ديانة الطبيعة وقد استكنت خلف أشكال آلهة الألعاب الأولمبية والأناشيد والابتهالات والمنشآت المعمارية والتحف النحتية وألوان العبادات والطقوس. . . والسبب في تسميتها «مجردة» أنها «موضوعية»؛ أي أنها تطوح في الظل بذاتية الفنان فلا تظهر منها إلا روح الجماعة الموضوعية. فهذه صورة الآلهة، قد اتخذت شكل تماثيل، صورة خالصة لم تعد تعبر عن مهايا طبيعية، وإنما صارت هي تعبر عن أرواح الشعوب الأخلاقية الواعية بذاتها. لكنها ما زالت لا تعبر بعد عن روح الفنان ذاته: «لقد أعطى الفنان لعلمه كل ما ينتمي إلى الجوهر، لكنه لم يعط لذاته، من حيث هو فردية متعينة، أي وجود مشخص في عمله»[١٠٦]. فهو إذاً «لم ينتج ماهيته المساوية له»؛ أي ذاتيته. وإذا حق أن هناك إعجاب الجمهور بعمل الفنان ـ ما من شأنه أن يدغدغ مَخِيلته، إلا أنه يحق من هذه الجهة ذاتها استنتاج الضد؛ أي القول: إن في هذا دليلاً على أن العمل غير الشخص، وأن الفن يتجاوز الفنان. وهذه الأناشيد الدينية ـ صوت الداخل ضد الخارج (التماثيل) ـ تذيب المشاعر الفردية في كل واحد (الجوقة ـ الكوروس) ينهض بأدائه الجميع في وقت واحد. وهذه العبادة تجمع بين الخارج (التمثال) والداخل (النشيد الديني) تنزل فيها الماهية الإلهية إلى الوعي بالذات فيعي ذاته ويطهر نفسه ويتوحد بالماهية المقدسة. إن العابد ليضحي بما ملكت يده من أجل الشأن الكلي، وبمقابل ذلك تضحي الماهية الإلهية بنفسها. ذلك أن الحيوان المذبوح رمز للإله المذبوح، فيحدث بذلك التوحد بين الشأن الإلهي والشأن البشري. وبهذا تصبح «منازل الإله ومقاماته معمولة ليحل بها الإنسان»، كما تصبح «كنوزه محفوظة لضرورات عباده». وإن «التكريم الذي يحظى به الإله لتكريم للشعب الفنان والشهم الكريم النفس»[١٠٧].

أما النوع **الثاني** من الأعمال الفنية ـ المسماة «عملاً فنياً حياً» ـ فإنها تتجسد في «معبد الحياة»؛ أي في الجسد. وهي تظهر في الاحتفالات والمنافسات الرياضية. هنا نعثر على «الحماسة الباخوسية»، كما نعثر على «الجمالية الجسدية». وهما معاً تعبير عن وحدة الشأن الإلهي والأمر البشري؛ سواء هي اتخذت شكلاً صوفياً غامضاً (هرمسياً) في الأول (الحماسة الباخوسية)، أو شكلاً يجعل الإنسان يضع نفسه محل التمثال بحركته الجسمية

(١٠٦) المصدران نفسهما، ج ٢، ص ٢٣٦ و٤٧٠ على التوالي.

(١٠٧) المصدران نفسهما، ج ٢، ص ٢٣٦ و٤٧٠ على التوالي.

الحرة الناجمة عن قوة عضلاته المنسابة وعن فعلها المهذب المشذب. هنا الجسد «ينشئ عملاً فنياً ينضح دفقاً وحياة مؤلفاً بين مزايا الجمال ومزايا القوة». أما في الرقصة الباخوسية فإن «عبادة كهذه هي الحفل الذي يقيمه الإنسان على شرفه من غير أن يضفي على هذا النوع من العبادة دلالة الماهية المطلقة». ذلك أن «الحق يقتضي القول: إن هنا لم تعمد الروح إلى التجلي للإنسان وما هي بالروح بعد». ومهما يكن من أمر، فقد عبدت اليونان الإنسان في صورة إله بشري، وعبدت الإله البشري في صورة جسم حي جميل؛ أي جسم أولمبي.

على أنه في الحفل الباخوسي ظلت الذات خارج ذاتها، وفي الجسمية الجميلة ظلت الماهية الروحية خارج نفسها. وما كان ينقصهما معاً هو حالة التوازن بين الشأن الذاتي والشأن الإلهي؛ أي الجمع من جهة، بين غموض الوعي وتلجلجه المتوحش في الجسمية الواضحة الشفافة. والجمع، من جهة أخرى، بين الجسمية الواضحة بلا روح وداخلية الحماسة الباخوسية. فما كان ينقص الروح الباخوسية هو الوضوح، وما كان ينقص الوضوح الجسماني هو العمق أو الروح. والحق أن هذا التوازن إنما حققته اللغة (الملحمة والتراجيديا والكوميديا) باعتبار أن من شأن اللغة أن تجمع بين الوضوح (الجسمية) والكونية (الباخوسية).

الحال إذاً أنه في العمل الفني الروحي لم يعد الشأن الإلهي يجسد في الرخام (التمثال)، ولا في العضلات (الجسد)... وإنما في اللغة. هذه الملحمة (أشعار هوميروس) تصور «فعل الماهية الواعية بذاتها» وقد اتخذت صورة آلهة؛ أي صورة «أفراد جميلين خالدين يتمنعون، وفي وجودهم صرامة، على غوائل الزمن وتأثيرات العوامل الخارجية». لكن هذا الفعل، وهو يتخذ شكل صراع بين الآلهة، مجرد «فعل شجاع عرضي وبلا طائل»؛ إذ يحول «جدية الفعل الظاهرة» إلى «لعبة بلا خطر»؛ لعبة «متأكدة من ذاتها» بلا نتيجة ولا عاقبة. إن عالم التمثل هذا هو عالم القدر من حيث هو «فراغ مفهوم الضرورة»؛ أي من حيث هو ينقصه جد السلب وعمل النفي. وهذا هو ما تحققه التراجيديا. وهذه التراجيديا، كما هي حاضرة مثلاً في مسرحيات سوفوكليس، تتخلى عن الأسلوب السردي الخيالي (الملحمة)، وتعتمد أسلوباً فعلياً (درامياً) يتكلم البطل بنفسه من حيث هو إنسان واع بذاته عالم بما هو، وعالم بما يقوله عن حقه وهدفه، مواجه للقدر مواجهةً تتخذ شكلاً ثنائياً:

شكل الحق الإلهي والحق البشري؛ أي حق الأسرة وحق المدينة، على نحو ما أوضحناه في ثنايا الحديث عن أمر «الروح الحقة».

ها هم السوفسطائيون يشرعون في التشكيك بالقيم اليونانية، معلنين أن «الإنسان مقياس كل شيء»: فما أمتع الإنسان الفرد وأفاده فاعلم أنه العدل.. أين هي الجماعة؟ أم أين هو الوطن؟ أم أين هي الأسرة؟.. وها هو سقراط يُعَلِّم الناس أن على الإنسان أن يجد الحق في ذاته لا في آلهته أو أسرته أو رجال دولته.. وها هو «الممثل الكوميدي يعلن على الملأ بطلان كل شيء، بما في ذلك القوى الإلهية والقوى البشرية على السواء، بل بما في ذلك أيضاً تلك الصيغ الأخلاقية التي إذا خلي بينها وبين نفسها لم تلبث أن استحالت إلى سحب متطايرة..»[١٠٨] سقط القناع (التراجيديا) إذاً عن وجه الممثل (الكوميدي)، ولم يعد الأبطال أبطالاً، وإنما أصبحوا أناساً عاديين يتهكمون على أرواحهم ويضحكون فوق الخشبة؛ يضحكون من أنفسهم ومن جمهورهم، يضحكون من روح هذا الشعب التي خزيت. «لقد فقد الشعب آلهته. وها هو يتهكم الآن من ذاته ومن آلهته في الكوميديا». ذاك هو ما دفع هيغل إلى أن يلاحظ، في **فلسفة التاريخ**، أن «الشعب حينها كان يلهو ببلاداته ويجد متعة لا تضاهيها متعة في مسرحيات أرسطوفانس (٤٤٥ ـ ٣٨٠ ق.م) الكوميدية والتي تنطوي في ذاتها على السخرية الأكثر مرارة، وتحمل في ذاتها كذلك طابع الخفة البليدة والضحك المميت للقلب»[١٠٩]. والحال أن الآلهة (الأرواح الاجتماعية) لم تعد إلا «سحباً متطايرة». وفي ذلك تلميح إلى كوميديا أرسطوفانس الشهيرة.

إن فكرتي «الجمال» و«الخير» أفرغتا من كل مضمون، وأصبحتا عرضة لأهواء الذاتية العرضية. لقد فقد العالم الأخلاقي روحه. لكن بفقدانه روحه فقد الأمر الغريب والخارجي ـ مصدر رعبه وفزعه ـ وعاد إلى الذات المتيقنة من ذاتها؛ أي أنه استحال وعياً سعيداً. لكن هذا الوعي السعيد ظاهره السعادة (الكوميديا) وباطنه الشقاوة (التراجيديا). فهو، إن تؤمِّل حق تأمل، ظهر أنه وعي شقي... و«إن الوعي الشقي لهو الوعي بهذا الأمر التراجيدي الذي

---

(١٠٨) Hyppolite, *Genèse et structure de la phénoménologie de l'esprit de Hegel*, p. 536, et إبراهيم، **هيجل أو المثالية المطلقة**، ص ٤٢٦.

(١٠٩) Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Leçons sur la philosophie de l'histoire*, traduit de l'allemand par J. Gibelin, bibliotheque des textes philosophiques (Paris: Vrin, 1979), p. 206.

يثوي في عمق الكوميديا؛ هذه المرارة التي أصابت جميع الكوميديين العظام بما أنهم دمروا كل يقين. لقد أضحت الشخصية بلا قيمة أو عظمة، وماتت روح العمل الفني. هنا ظهرت التراجيديا الكبرى؛ تلك التي تولدت عن موت الإله نفسه. وإن فقدان كل يقين، وظهور فكرة الشقاوة المطلقة، وتبدي فكرة موت الإله، لأفكار تعني الشيء نفسه وتفيد المعنى عينه»(١١٠). هنا «تأنيس» الماهية المقدسة (الله)، هنا موتها.

والحق أن «تأنيس» الماهية الإلهية بدأ منذ أن بدأت ديانة الفن. فبعدما كان الجوهر (الله في اعتقاد الديانة السابقة) هو الجوهر المفرغ بلا اختلاف ولا روح ولا حركة يذيب كل شيء في ذاته ويبتلعه بما في ذلك الوعي الذي يعيه ـ أي الفردية والذاتية ـ بدأ «التأنيس» من خلال التمثال. إلا أن التمثال لم يكن يتضمن، على التحقيق، إلا الوجه الخارجي للذات ويسقط الجانب الداخلي النشط خارجه. وفي العبادة توحد الجانبان بأن اكتسى التأنيس مسوحاً روحية. وفي الكوميديا أصبحنا أمام الذاتية المتطرفة القائمة على مبدأ أن «الذات هي الماهية المطلقة نفسها»(١١١)؛ أي أن الفرد هو الله، أو أن الشأن الإلهي هو الشأن الفردي. هكذا تحولت الماهية من التعلق بالأمر الجوهري ـ حيث كانت الذات الفردية مجرد عرض زائل ـ إلى التعلق بالشأن الثانوي؛ أي إلى محمول للذات وصفة لها. فكان أن فقدت الماهية بذلك وعيها وفقدت الروح روحها لما اختزلت الأمر الإلهي في الأمر البشري. ها نحن في الامبراطورية الرومانية ـ دولة القانون ـ حيث صارت «الذات بما هي ذات؛ أي الشخص المجرد، هي الماهية المطلقة»(١١٢).

لقد كانت الذات أيام الحياة الأخلاقية اليونانية التي خلت مستغرَبة بأكملها مستنفَذة في روح شعبها مستغرقة، فكانت بذلك «الكونية» أو «العمومية» الممتلئة بروح الشعب؛ أي بالمضمون الغني. غير أن ها هم السوفسطائيين يشككون في روح الشعب، ويعلنون أن الإنسان الفرد معيار القيم. وها هو سقراط يطور المبدأ الأعلى ـ مبدأ «الذاتية» ـ الذي حطم الحضارة اليونانية وشكك بآلهة أثينا وطبيعتها. وها تلميذه أفلاطون يطرد من

---

(١١٠) Wahl, *Le Malheur de la conscience dans la philosophie de Hegel*, p. 76.

(١١١) Hegel: *La Phénoménologie de l'esprit* (traduit par Hyppolite), vol. 2, p. 258, et *La Phénoménologie de l'esprit* (traduit par Lefebvre), p. 487.

(١١٢) المصدران نفسه، ج ٢، ص ٢٥٩ و٤٨٨ على التوالي.

المدينة واضعي ديانة اليونان؛ عنينا بهما هوميروس وهيزيود. . . والمتحصل من هذا كله تخفف الروح من جوهرتيها وتعلقها بالذاتية. لكن هذه الذاتية ما زالت من دون تجربة؛ أي أنها ما زالت بعد ذاتية شخصية مجردة نخبة هواء فارغة. لقد فقدت حقيقة الروح الأخلاقية إلى الأبد وأضحت الأرواح الفردانية (آلهة الوثنية الرومانية) بلا محتوى أو مضمون. فها هي تجمع وتراكم وتكدّس، كافة، في المكان المدعى «مجمع الآلهة» (Panthéon). وما تجميعها ذلك التجميع إلا أمارة على إفلاسها. فهذه الذات الناشئة عدمت، بسبب فراغها، المضمون وتركته حراً طليقاً خارجها ينتظر الامتلاء بالوعي بالذات. هنا قول الرواقية باستقلال الفكر وحريته الاستقلال الأجوف والحرية الفارغة. وهنا تمذهب الشكية بمذهب فراغ الوعي التام. بل هنا تمزق الوعي مثلما شهد عليه الوعي الديني الشقي المبتئس الذي هو، على التحقيق، «فقدان واع للذات وتغريب لعلمه بها». إنه الوجه الآخر للوعي السعيد ـ للوعي الكوميدي ـ أي الوجه التراجيدي «المتمثل في الشقاوة التي تعبّر عن نفسها في هذا القول القاسي: لقد مات الإله»[١١٣]. هنا نجد إذاً أنفسنا أمام منحيين انتحاهما الوعي: منحنى الوعي الشقي الذي ديدنه أن يبحث عن درك يقين ذاته المطلق الثابت، لكنه يطوح بهذا اليقين في غياهب الغيب، فلا يتحصله أبداً، وإنما هو ما يفتأ يشهد «تغريب» الذات. ومنحنى الوعي السعيْد الذي ما زال لم يتخبر بعد موت الإله ولم يتبلغه بعد. والواقع أن ما من شيء هنا إلا وفقد روحه (أفول الآلهة) بحيث «أصبحت الثقة في قوانين الآلهة الأزلية الأبدية ثقة خرساء، ولم تعد تماثيل الآلهة الآن سوى جثث هامدة قد فارقتها الحياة. ولم تعد الأناشيد الدينية سوى ألفاظ خاوية قد ارتفع عنها كل إيمان. وأما موائد الآلهة فقد خلت تماماً من كل غذاء روحي وكل شراب روحي، بينما لم يعد باستطاعة الألعاب والأعياد أن تزود الوعي بذلك الإحساس السعيد بوجود وحدة بين البشر والآلهة، أو بين الوعي والماهية»[١١٤].

إن روح القدر التي جمعت هذه الآلهة كلها في البانثيون ـ مجمع الآلهة ـ هي نفسها التي مهدت الطريق أمام «الروح الواعية بذاتها من حيث هي روح». فكل ما سبق كان تمهيداً وانتظاراً: الروح في التمثال، والنشيد، والحماسة الباخوسية، والعبادة، والروح في الجسد الجميل، والتمثيل، والشخص

(١١٣) المصدران نفسهما، ج ٢، ص ٢٦١ و٤٨٩ على التوالي.

(١١٤) إبراهيم، **هيجل أو المثالية المطلقة**، ص ٤٢٨.

الحقوقي والفكر الخالص (الرواقية) والقلق الذي لا يهدأ (الشكية) والورع (الوعي الشقي). . كل هذه الأنحاء من الوعي «شكلت تحلق الأشكال التي تجمعت تنتظر في لهفة شديدة مولد الروح وقد أصبحت وعياً بالذات»(١١٥). وإن لفي انتظارها هذا شقاء وعيها، وشوقها إلى غيرها، وحنينها إلى سواها.

٢ ـ بدو ديانة المحدثين

بهذا اجتمعت كل الأسباب التي قادت إلى المسيحية في حركة مزدوجة: حركة اغتراب الجوهر (الإله) عن حالته الجوهرية (السابقة على اليونان) وصيرورته وعياً بالذات (تأنيس الإله عند اليونان). وحركة اغتراب الوعي بالذات عن ذاته وصيرورته شيئاً فارغاً (تجريد الذات عند الرومان). وإن المسيحية تشهد على التقاء هذين الوعيين وتوحدهما توحداً: تأنّس الإله وتألّه الإنسان. وإن في اغتراب الجوهر لَوعياً بالذات، وإن في اغتراب الوعي بالذات لماهيته الكونية، أو لنقل: إن في اغتراب الإله عن ذاته يصبح وعياً بالذات؛ أي يعي نفسه (من خلال الإنسان من حيث هو وعي بالذات)، وإن في اغتراب الوعي بالذات يتخلى عن فرديته وجزئيته وذاتيته ويصير كونياً كلياً؛ أي ماهية.

ها قد اتخذت الروح المطلقة صورة «وعي بالذات»، فأصبحت محط إيمان الناس؛ أي صارت روحاً متحققة من حيث هي روح واعية بذاتها؛ بمعنى أنها استحالت إنساناً فعلياً واقعياً (السيد المسيح) يؤمن به الناس وينظرون إليه ويسمعونه ويحاورونه. لقد اتخذت الروح شكلاً مباشراً، فما عادت هي موضوعاً ولا فكراً ولا نتاجاً، مثلما كان الحال عليه في ديانتي الطبيعة والفن. وإذا حق أنه على عهد الإسكندر الأكبر «اتجهت اليونان بخطى أكيدة نحو فكرة الإله الذي أصبح بشراً؛ أي نحو فكرة إله لم يعد تمثالاً بعيداً غريباً، وإنما صار إلهاً حاضراً في عالم فقد الإله وافتقدته» ـ وهو الإسكندر الأكبر (٣٦٥ ـ ٣٢٣ ق.م)، على التحقيق، لما كانت له من كاريزمائية، فإنه لا يحق من هذه الجهة ذاتها المماثلة بين إله اليونان وإله المسيحيين. ذلك أن «ما الإله الإغريقي بتجريد، وإنما هو إله فردي. وهو

(١١٥) Hegel: *La Phénoménologie de l'esprit* (traduit par Hyppolite), vol. 2, p. 262, et *La Phénoménologie de l'esprit* (traduit par Lefebvre), p. 490.

يتلبس شكلاً يضارع الأشكال الطبيعية. أما الإله المسيحي فإنه هو الآخر شخص عيني، ولكنه كذلك بوصفه روحية خالصة. ومن الواجب أن يعرف في الروح بما هو روح. وما يؤكد لنا وجوده هو في المقام الأول معرفتنا الباطنية الجوانية به وليس تمثيله الخارجي الذي من شأنه أن يبقى أبد الدهر ناقصاً بحكم عجزه عن التعبير عن كل عمق مفهومه»(١١٦).

هنا إذاً تجسيم من نوع خاص ـ وهو مضمون ديانة الوعي أو التجلي ـ أي ديانة المسيحية المطلقة التي يتحقق فيها الجوهر (الإله) من حيث هو ذات. ولهذا ففي هذه الديانة يكشف عن وجه الإله الكشف الحق. ألا نجد مكتوباً في إنجيل يوحنا «من نظر إلي فقد نظر إلى الرب»؟(١١٧) «ها قد علمت الروح أنها وعي بالذات، وها قد تجلت إلى الوعي بالذات نفسه. ولهذا انكشف أن الطبيعة الإلهية هي والطبيعة البشرية سواء. وهذه الوحدة هي التي أضحت بينة للعيان الآن»(١١٨). لقد توجت أمنية العالم القديم بالبشرى، وكوفئ انتظاره بالسلوى: تحققت الألوهة وتجسدت. لكننا، إذا ما نحن أنعمنا النظر إلى هذا الإله المتجسد ألفيناه إلهاً حسياً مدركاً للحس، لذلك هو يجرى عليه جدل الحس؛ أي الموت أو التمويت. فما من حدث إلا وله نهاية وما من حدث إلا وهو معدم. ها هو يختفي عن الأنظار ويغرب عن الأسماع. وفي غيابه وغروبه حياته وأوبته؛ هذه هي مملكة الروح القدس (مملكة الجماعة). إن لفي موت الإله الجسدي حياته الروحية؛ أي أن في موته ذكراه، أي حفظه لنفسه في حياة الجماعة؛ نعني حياة الكنيسة. لكن الجماعة تتصور الروح ممزقة منشطرة بين عالمين: عالم الدنيا حيث حضور المسيح هنا، وعالم الآخرة حيث المستقبل هناك. هذه ذكرى ماضٍ حضر وانتهى، وتلك أمنية مستقبل لا يزال ينتظر. وقد نتجت من هذا الانشطار والتمزق دعاوى إلى العودة إلى الماضي، أو إحياء شكل الكنيسة الأول. وهذا أمر من شأنه إفقار الروح لأنها بالبدل من أن تنفتح على الحاضر وتشرئب إلى المستقبل، فإنها تصير مجرد تذكار للماضي ورجع صدى. ومهما يكن أمر، فإن واقع الحال يمنع الجماعة من أن ترتد إلى الماضي بعدما أصبحت واقعاً روحياً حياً مجسداً.

---

(١١٦) هيغل، **المدخل إلى علم الجمال (فكرة الجمال)**، ص ١٤٦.

(١١٧) **الكتاب المقدس**، «إنجيل يوحنا،» الأصحاح ١٤.

(١١٨) Hegel: *La Phénoménologie de l'esprit* (traduit par Hyppolite). vol. 2, p. 267, et *La Phénoménologie de l'esprit* (traduit par Lefebvre), p. 493.

والحق أن معرفة الكنيسة بالحق معرفة «تمثيلية» وليست معرفة مفهومية. فهي لا تعلم إلا «مثالات» ما تنظر فيه الفلسفة من «مفهومات». إنها تتمثل الحقيقة الثلاثية: الله في ذاته ـ أو اللوغوس ـ (الوحدة)، والطبيعة ـ أو الاغتراب ـ (الغربة)، والروح ـ أو العودة ـ (الأوبة)، بوفق صورة ثالوث تمثيلي حسي طبيعي هو «الأب» و«الابن» و«الروح القدس». فهي تتمثل «الله» ـ من حيث هو «الماهية البسيطة الخالصة المساوية لذاتها» ـ تمثلاً فكرياً خالصاً. لكن بما أن الروح «لا تتمثل في أن تبقى مجرد دلالة أو باطنية بلا تحقق واقعي»، فإن الماهية البسيطة إن ظلت على حالها بقيت «روحاً في كلية فارغة»؛ ومن ثمة على الماهية البسيطة، بما هي محض تجريد، أن تحوي السلب في ذاتها؛ أي البين المطلق عن ذاتها والصيرورة إلى غيرها والاستحالة إلى سواها. وبما أن الجماعة تتصور الأمر من جهة أمثال الأمور لا أعيانها، فإنها تأخذ الصيرورة مأخذ «الحدث»؛ أي مأخذ «الواقعة التاريخية» المتمثلة في حياة المسيح وموته. وكأن «الماهية الخالدة خلقت لذاتها غيراً وأنشأت سوى»؛ أي، بحسب لغة التمثل ذاتها، خلقت العالم وأوجدت فيه ذاتاً متفردة (الابن) لم تعد بعد روحاً، وإنما هي «روح حسية» أو «روح طبيعية» يمكن أن يقال عنها: إنها بريئة، ولكن لن يقال عنها، بأي حال من الأحوال، بأنها طيبة. فما الحيوانية بالطيبة. وهكذا تتصور الإنسان موجوداً عرَضياً فقد مساواته لنفسه بفعل خطيئته الأصلية المتمثلة في أكله من شجرة معرفة الخير والشر، فكان أن طرد من حالة الوعي البريء؛ أي من حالة الطبيعة التي كانت تثمر للإنسان ما رغب فيه من دون أن يرويه بعرق جبينه؛ عنينا الجنة من حيث هي «حديقة للحيوانات». إن الإنسان إذاً هو الشر وأمامه يقوم الخير (السيد المسيح): في **الأول** الذات هي الجوهرية والأمر الإلهي أمر غير جوهري، وفي **الثاني** الأمر الإلهي هو الأمر الجوهري والذات شأن غير جوهري. وإن لعليهما أن يتصالحا. والتصالح يتم متى اغترب المسيح عن ذاته ومات. وبقضائه على وجوده الطبيعي وحضوره الشخصي يصبح روحاً أو وعياً بالذات كونياً. وهو ما ينشأ عنه تكوّن الجماعة أو الأمة (الروح القدس)؛ وبالتالي اندحار الشر وانهزامه وتواريه. أَوَليس «الإنسان الإلهي ـ أو الإله الإنساني ـ من شأنه أنه لما يموت يحصل الوعي بالذات الكوني»؟[119] أَوَليس «الشر هو ما نجده هناك من شأن جزئي وخاص في مضمونه خصوصية تامة»؟ هذا في ما يخص

---

(١١٩) المصدران نفسهما، ج ٢، ص ٢٤٨ و٥٠٦ على التوالي.

وجهة نظر الخير (المسيح) في ماجريات الأمور وانتهائها إلى التصالح، أما الشر (الإنسان) فيرى أن التصالح إنما حدث لما تبين أن موت المسيح إنما معناه حياة الروح في الجماعة ـ هذا «الإنسان الإلهي الكوني» ـ فالتصالح يتحقق عنده بالروح التي تحيا في الجماعة أو الأمة. لكن الجماعة لا تزال لا تدرك هذا التصالح بين الشأن الأخروي (الإلهي) والأمر الدنيوي (الإنساني) الذي حققته. فهي لا تزال «تسقط» واقع حالها التصالحي على المستقبل البعيد (يوم الحساب والعقاب)، مثلما الوعي الحنيني الديني يطوح بالتصالح إلى غياهب الماضي (عهد حياة المسيح). تلك حدود الوعي الديني التي لا يمكن تجاوزها. لكن التجاوز أمر ضروري حتى يتم الوعي بالتصالح الذي حدث في الواقع بين الشأن الديني والأمر الدنيوي. وتلك مهمة العلم المطلق.

رابعاً: تحصيل الإنسان الحديث الرضا وتحقيقه العلم المطلق

بلغ بنا تطور الوعي الديني إلى حيث تبينا تعارض الشكل (التمثل) فيه بالمضمون (الروح المطلقة). فشكله الموضوعية (الحدث) ومضمونه الروحية. ولم يبق أمامنا إلا سلك طريق الجدل الذي يرفع هذا التعارض. وطريق الجدل طريق ثنائية، وليست هي طريقاً أحادية: لدينا، من جهة أولى، «الموضوع» الذي يعرض نفسه على الذات باعتباره شيئاً يختفي ويتوارى (تجلي الإله في المسيح واختفاؤه). ولدينا، من جهة ثانية، الوعي بالذات يغترب فيضع الشيئية أو الموضوعية (اغتراب الوعي بالذات وصنعه لموضوع عبادته «الإله المتعالي»). وقد سبق أن جربت الذات «خواء» الموضوع هذا لأنها، من جهة أولى، اغتربت عن ذاتها في شكل موضوع، أو هي وجدت ذاتها في الموضوع، ولأنها، من جهة أخرى، بالموضوع نفسه أزالت اغترابها واقتربت من ذاتها، مثلما حدث للروح المغتربة عن ذاتها في عالم الثقافة. معنى هذا، أن الأمور بين الذات والموضوع أمور تجادلية: فما الشأن في الموضوعية أن تختفي لتترك المجال للذات، وإنما الشأن فيها أن تتضمن الذات وتحويها. والذات تغترب عن ذاتها لتصبح موضوعاً فتأتلف وتؤوب إلى نفسها وقد جربت الموضوع. هنا الفصول النهائية لجدل الموضوع وجدل الذات.

لنبدأ، أولاً، بجدل الموضوع. نحن إن ألقينا نظرة إلى الموضوع نطلب معرفة الطريق التي سلكها أمكننا إعادة إنتاج الخطاطة التالية من أولى لحظات **الفينومينولوجيا** إلى اللحظة التالية: بدا الموضوع، أول ما بدا في جزء منه،

«كائناً مباشراً» أو «شيئاً» بالمعنى العام (لحظة الوعي المباشر). لكنه سرعان ما بدا «صيرورة إلى غيره» و«استحالة إلى سواه»؛ أي علاقة أو وجوداً من أجل الغير (لحظة الإدراك). ثم هو بدا، في جزء آخر منه، «ماهية» أو «أمراً كونياً» (لحظة الفهم). فهو «كل»؛ أي هو حركة من الشأن الكوني إلى الشأن الفردي وقد سلك مسلك التحدد والتعين، وهو حركة من الأمر الفردي إلى الأمر الكلي، وقد سلك مسلك الفردي الملغى.

لننظر الآن إلى جدل الذات: فقد وعت نفسها، أول ما وعتها، عقلاً ملاحظاً يبحث عن ذاته ويجدها في الشيء. فوجود الأنا هنا شيء (لحظة العقل الملاحظ). ثم ما لبثنا أن رأيناها تقول: «إنما الشيء أنا»، فتلغي بذلك الشيء وتثبت العلاقة وحدها. إذ ما كان للشيء عندها وجود إلا بتوسط الأنا وبالإحالة عليها (لحظة العقل الأنواري). فالأشياء هنا مفيدة أو نافعة ويجب اعتبارها على هذا النحو على الحصر وحده من دون سواه. غير أن المعرفة بالشيء ما زالت لم تتحصل بعد؛ إذ على الشيء أن يعلم نفسه من حيث هو ذات؛ أي من حيث هو «ماهية» أو «باطنية». وهذا ما حققه الوعي الأخلاقي بالذات (كانط) الذي ما لبث أن قاد إلى فكرة «الاعتراف بالذات» (الضمير الخلقي) ومنها إلى الكونية؛ أي إلى التوحد بين الوعي الآثم (الوعي العملي) والوعي الحاكم (الوعي النظري). وهو أيضاً توحد بين الوجود في ذاته (مضمون الدين) والوجود لذاته أو الوعي بالذات (الوعي المتيقن من نفسه). لكن، لا الروح المتيقنة من نفسها (النفس الجميلة)، ولا الدين، يعلم أنه حقق توحيد التوحيد هذا أو التصالح. وحده علم أعلى من شأنه أن يعلم ذلك. وهذا العلم الأسمى هو «العلم المطلق». هنا مضمون مطلق (الدين)، وهنا ذات مطلقة (النفس الجميلة المشرقة). والجمع بينها والتوليف هو «المفهوم». ففيه يحصل علم الذات من حيث هو علم بكل ماهوية وكل وجود متحقق؛ أي من حيث هو معرفة الذات بما هي جوهر (مضمون)، ومعرفة المضمون من حيث هو ذات. إننا إذاً في مملكة «الروح التي تعلم ذاتها في شكل روح»، أو لنقل: إننا في إطار «العلم المفهومي»؛ أي العلم المطلق. إنه عالم الحق وقد تيقن من ذاته ووثق بها، وإنه للحق المتعين المحقق، وإنه للحق الذي يعلم أنه حق؛ أي يعلم ذاته. والمتحقق هنا هو «المفهوم»؛ أي المطابقة بين المعنى (الفكرة) والوجود (الحضور) مطابقة تشبه المطابقة بين الروح والجسد. وهكذا، فالمفهوم الذي أنشأته الذات يكتسي لحماً وعظاماً؛ أي يصبح متحققاً في الواقع موضوعياً. وإن الروح لما تعلن عن نفسها للوعي

على هذا النحو تصبح هي العلم، كما «تصبح الأنا بوجودها في الغير قرب ذاتها»؛ أي تصبح أنا وأنا ملغاة؛ أي أنا مُوَسَّطَة.

لكن المفهوم لا يتحقق، في الزمن والواقع، إلا بعد أن يحصل هذا الوعي بالتمام والكمال. ولذلك انتظرنا انصرام رحلة الوعي هذه وتجربة الروح تلك زمناً طويلاً حتى اكتملت واختتمت. فمتى تحقق ذلك مررنا إلى العلم. والفرق بين المعرفة الفينومينولوجية والعلم الحق أن الأولى معرفة في الزمان والثانية معرفة في الأبدية: فليس من شأن العلم المطلق أن يسري عليه الزمان. لهذا، فإن الروح تظهر في الزمان بقدر ما لا تدرك مفهومها؛ أي قدر ما هي لا تلغي الزمان نفسه. ولذلك «طالما لم تكتمل الروح في ذاتها من حيث هي روح العالم، فإنه لا يمكنها أن تحقق كمالها من حيث هي روح تعي ذاتها»[١٢٠]؛ أي من حيث هي «علم مطلق». ولئن هو صح أن الدين عبر ـ تعبيراً زمنياً ـ عن جوهر الروح قبل أن يظهر العلم (الفلسفة)، فإن الفلسفة هي العلم الحق الذي تعلمه الروح عن نفسها وفق المفهوم لا وفق التمثل ووفق العقل لا وفق الوجدان. والشاهد على ذلك أن الجماعة الدينية أو الأمة ـ مثلما هي عاشت في العصر الوسيط ـ لم تفلح أبداً في تبين المراد من الروح، بل هي ظلت وعياً «فظاً» روحه الداخلية عميقة، لكن حضوره الفعلي في الواقع «متوحش». ولم يفلح هذا الوعي في التصالح مع العالم الواقعي إلا بعد أن ألغى الفظاظة والغرابة والوحشية عن وعيه (الإصلاح الديني البروتستانتي). حينها وحينها فقط اكتشف الوعي ـ أخيراً ـ أن العالم الذي يحيا فيه إنما هو عالمه الذي صنعه بيده ورواه بعروقه ودمه وأنشأه نشأة جديدة. فبالملاحظة أدرك أن الوجود المشخص «فكر»، فكان أن تصوره، كما أدرك أن فكره «وجود» مشخص (ديكارت)، فكان أن وحّد بين الوجود والفكر (سبينوزا).

على أن الروح سرعان ما فزعت لهذا التوحيد المجرد الفظ ولهذه الجوهرية التي ابتلعت الذات وعدمتها، فعارضته بمنطق «الفردانية» ومبدأ «الوحدانية» (مونادولوجية لايبنتز). بيد أنه فقط بعد أن غرّب الفكر الفردانية في الثقافة وحققها في الوجود المشخص، وبلغ فكرة «المنفعة» (الأنوار) ثم وجد في الوجود المشخص من حيث هو إرادة الحرية المطلقة (روسو وكانط)، استطاع أخيراً أن يصل إلى الحقيقة السامية التالية: الأنا تساوي

---

(١٢٠) المصدران نفسهما، ج ٢، ص ٣٠٦ و٥١٩ على التوالي.

الأنا (فيشته). إلا أن هذه المساواة تُصُوِّرَت، بدءاً، على أنها وحدة مباشرة حيث الذات هي الجوهر نفسه، أو الأمر المثالي هو الأمر الموضوعي ذاته، وحيث المضمون موجود في «هوة المطلق السوية الفارغة» وفي عالم الحس والطبيعة (شلنغ). فكان لا بد من ورود نسق هيغل من حيث هو العلم المطلق المحقق لهذا المسار المكمل خطواته الخاتم عليه بختم الاختتام.

قال هيغل واصفاً مذهبه: «ما كانت الروح، كما هي تجلت لنا، انسحاب الوعي بالذات إلى باطنيته الخالصة [فيشته]، ولا كانت هي انغماس هذا الوعي بالذات في جوهرية وعدمية اختلافه [شلنغ]، إنما أمر الروح أنها حركة الذات هذه التي تغترب بذاتها وتنغمس في جوهرها والتي هي، بما هي ذات، تنزع نفسها نزعاً من الانغمار في هذا الجوهر، وتؤوب إلى ذاتها وقد جعلت منها موضوعاً ومضموناً، لدرجة أنها تلغي اختلاف الموضوعية والمضمون»[١٢١]. بهذا يتجاوز العلم المطلق، من حيث هو علم هيغل نفسه، الوعي المنقسم المنشرخ بين الذات والموضوع ويحقق الألفة والوحدة. وإن هذه الوحدة بين الذات والموضوع والفكرة والشيء لتحمل اسماً هو «المفهوم» ووصفاً هو «تحقق المفهوم في الموجود». وإن الروح لتدرك وجودها هناك في المفهوم. وهي «حين تبلغ المفهوم فإنها تبسط الوجود المتعين والحركة في أثير حياتها فتصبح العلم». غير أنه في هذا العلم (المذهب) ما كان شأنه أن يظهر لحظات الروح بما هي أشكال الوعي أو أوجهه وأنحاؤه، مثلما كان الشأن عليه في كتاب **الفينومينولوجيا**، وإنما من حيث هي مفاهيم محددة وحركة لهذه المفاهيم عضوية. ذلك هو شأن علم المنطق. وذلك هو الفرق بين **علم المنطق** و**الفينومينولوجيا** أو العلم والوعي. ها هي أشكال الوعي الخارجية تتحول إلى مفاهيم العلم الداخلية. وذلك مع سابق العلم أن للعلم القدرة على «تغريب المفهوم» وتحويله إلى شكل الوعي مثلما حدث في **الفينومينولوجيا**. وفي ذلك دليل على ثقته بعلمه.

والعلم (المنطق) قادر على أن يفعل أكثر من ذلك؛ نعني معرفة حده أو سلبه وتغريبه ذاته في غيره؛ أي التضحية بنفسه بغية الأوبة إلى ذاته أوبة حبلى بالمعاني المكتسبة. وإن هذه التضحية تكمن في عرضه لنفسه في المكان والزمان. فأما عرضه لنفسه في المكان فهو «الطبيعة» التي ما تلبث

---

(١٢١) المصدران نفسهما، ج ٢، ص ٣٠٨ و٥٢١ على التوالي.

تغرب نفسها لتتوب إلى ذاتها من جديد. وأما الاغتراب في الزمان فهو التاريخ الذي يعرض حركة بطيئة وتتابعاً للأرواح ومعرضاً للصور الغنية بغنى الروح. وهو يتحرك ببطء يسمح للذات بالنفاذ إلى جوهرها الذي يعرضه. فإن هو تحقق له هذا الغرض دل على ترضي الوعي الحديث حاله وواقعه وبلوغه أعلى مراتب الحكمة.

أما بعد، ها نحن قد تتبعنا «أوديسة الوعي» منذ بادئة عهده إلى زمن وعيه بنفسه ـ من الوعي القديم إلى الوعي الحديث. وكم كانت طريق الوعي، وهو يتخلص من الشرانق التي وجد نفسه مكبلاً بها، طريقاً طويلة وشاقة! والحال أن أهم هذه الشرانق كانت شرانق القدامة. إذ إن أغلب صنوف التعمية التي عمت على «شفافية» الوعي الإنساني ودركه لنفسه بنفسه ـ وهو الوعي المعبر عنه هنا بمفهوم «الروح» ـ كانت إما بسبب حنينه إلى عهد القدامة البائد، أو بسبب فقده ذكرى الأحداث الماضيات الجسام التي مر بها، وكان عرضة لأن يعاود المرور بها ونهبة للتوق إليها أو الجمود عليها، ومن ثمة إما النكوص إلى الماضي أو الجمود على الحال بلا مآل. وهكذا وجدنا أنه بين أقدم صنوف الوعي ـ ذات الدلالة التاريخية الجدلية ـ التي تمكنا من تبينها في كتاب **الفينومينولوجيا** ـ عنينا بها جدل الوعي المولوي والوعي العبودي ـ وأحدث هذه الصنوف وأتمها ـ عنينا به الوعي المطلق الذي دل على بلوغ مرقاة الروح ـ أي الوعي الذي خبر التاريخ واغتنى بتجربته ـ أعلى منازلها ومراتبها، أمكننا أن نميز في ضروب الوعي التي عرضت لجدلها **الفينومينولوجيا** أنحاء وعي انتمت إلى القدامة، وأخرى تصنفت في الحداثة.

أما أنحاء الوعي القدامية فبدأت بلحظة الوعي المنسجم (العهد اليوناني) حيث الفرد مستغرق في الجماعة استغراق الشجرة في الغاب غفل نكرة لا مقدرة له على قول: أنا، تلاه الوعي الرواقي والوعي الشكي (العهد الروماني) حيث الفرد فارغ نخب هواء يقول: أنا، وهو لا أنا له، عقبهما الوعي الشقي الذي ترافق ـ اجتماعياً ـ وجدل الوعي الوضيع والوعي النبيل (العهود الوسطى).

أما في **بادئة عهد الحداثة** فقد ساد، تباعاً، الوعي الملاحظ، الذي كان من شأنه أن افتتن بالطبيعة حد قضاء وقته بأكمله في تخريج ظواهرها وبواديها وإحصاء صنوف كائناتها ومخلوقاتها، وذلك كله من غير تحصيل حقيق أو تعقيل دقيق. أعقبه الوعي طلاب الشهوة، الذي انكفأ على نفسه يريد تحصيل

جوامع لذات الدنيا من غير درك لدواعي الاجتماع البشري أو فهم لضوابطه. تلاه الوعي الساعي إلى إحقاق الحق بفرض شريعة القلب. وجاء بعده الوعي الفاضل الذي أراد إيالة المجتمع بالخطب.

وفي **أوسط عهد الحداثة** سادت صنوف متقدمة من الوعي شأن الوعي النزيه والوعي الخالص (الأنواري)، لكن ما كان ينقصها التصالح مع واقع حالها.

وعند **خاتمة عهد الحداثة** برزت أنحاء من الوعي الخلقي ذي الضمير المعذب شأن الوعي المنافق وغريمه الوعي الآثم. وتوج عهد الحداثة بسيادة الوعي الكوني المعترف به، نعني الوعي الذي يحيا راضياً في الواقع عالماً أنه هو الذي رغب فيه وعمل على إنشائه، وأنه يحيا داخل جماعة يعترف فيها الجميع بالجميع، وأن هذا الصنف من المجتمعات هو المجتمع الكوني المنشود بامتياز. وقد أعلنت الروح بذلك عن تحقق ما نشده الوعي البشري منذ البدء: عنينا به تصالحه مع واقعه، لا التصالح التي اعتقدت تحقيقه ضروب الوعي المتقدمة والتي بين جدل الوعي عن أنها كانت تصالحات وهمية كاذبة زائفة، وإنما التصالح الحق الذي دل على نضج الذات ونضج الواقع معاً. وإنه لتصالح امتلاء؛ أي تصالح الناضجين الذي أسفر عن تحقق رضا الوعي بواقعه، لا تسخطه التسخط، ومن ثمة أنبأ هذا التصالح المكين عن تحقق «الحكمة» بأوفق تحقق.

أما قبل وبعد، فإننا بعد أن تتبعنا لحظات نمو أنحاء الوعي هذه التي سادت طوال تاريخ البشرية الغربية ـ من عهد اليونان إلى عهد أوروبا الحديثة ـ واستقصينا أمر تناقضها وأفولها ـ لحظة بلحظة ـ كما رافقنا تأدي أوديستها الطويلة إلى الوعي الكوني المعترف به، كان لا بد لنا من البحث عن «الأسس» التي عدت بمثابة «المفاهيم» التي «حركت» أنحاء هذا الوعي، أو قل: كان لا بد لنا من النظر في الأسباب التي كانت تدفع الإنسان الغربي إلى «تجاوز» أنحاء وعيه القديم نحو حديث الوعي. والحق أنه لو نحن وقفنا عند «المحرك» الذي كان «يحرك» الإنسان الغربي إلى البحث عن الوعي الذي من شأنه أن يلائم واقعه بحيث يجعله يدركه ويرضاه لنفسه، وفي الوقت نفسه يدفعه إلى تغيير ما يتسخطه في واقعه، لوجدناه على التحقيق محركات ثلاثة: البحث عن حياة عاقلة تنتفي فيها صنوف الاعتباط والعبث والسدى التي سادت طيلة عهود القدامة [مفهوم العاقلية]، والتوق إلى حياة حرة تسمح للذات العاقلة بأن تكون

حرة في عالمها المعقول [مفهوم الحرية]، والسعي إلى حياة متفردة بحيث تقتدر الذات فيها على قول ما لم تجرأ على قوله طوال أزمنة القدامة؛ نعني قول الأنا: أنا، قولاً عاقلاً حراً [مفهوم الفردانية].

وأشهد الشواهد على ذلك، أننا لو نحن نظرنا في الوعي الذي كان سائداً زمن الإغريق ـ وهو الضرب من الوعي المدعو «روحاً حقة»، أو «وعياً خلقياً جماعياً» ـ بأحق النظر، لاكتشفنا أنه قام على مبدأ «اندماج الفرد في الجماعة» اندماجاً حد الانفقاد، وأنه لا محالة تاق إلى الاستقلال عن هذا الاستغراق بالتفرد والتوحد. وهذا ما تأتى له على العهد الروماني. لكن الفرد المستقل هنا كان محض فراغ عدم الروح الممتلئة من جهة ـ وقد كان محض فرد معترف به صورياً وقانونياً لا مضمونياً واجتماعياً، كما عدم من جهة أخرى الحرية إلى المبادرة ـ وقد عاش عيشة العبد الخانع للطاغية الحاكم الروماني. ولهذا هو احتاج إلى تحقيق فرديته الحقة، غير أنه كان بينه وبين مرامه مسار طويل وشاق ما تحقق له في العهود الوسطى ولا في بادئة عهد الحداثة، وإنما هو تحقق له عند متمها حيث صار الفرد الذي يعترف ببقية الأفراد الآخرين ويعترفون به في وعي اعترافي كوني متبادل. فهنا بدا البحث عن «التفرد»، أو قل: مبدأ «الفردانية»، دافعاً للوعي نحو مزيد مطلب وتطور.

ولئن هو حقق وضع الفرد في العهود الوسطى لتبدى أنه كان يحيا في واقع اتسم بالعبث والهوى وفقدان الانتظام وعدم المعقولية ـ حيث كانت صلة الوعي الوسيط بالطبيعة صلة قائمة على الأمر العجيب الغريب الشعوذي، الذي دفعه حد البحث عن التبرك بقبر السيد المسيح، خائضاً من أجل ذلك الحروب الصليبية، باذلاً النفس والنفيس، غير قادر على درك أن للطبيعة قوانينها التي حقها أن تعتبر. والحال أن الوعي ما كان لعيشه هذا، المبني على الهوى والعبث، مترضياً، وإنما هو تاق إلى أن ينتظم الواقع في نظره ويهدأ. ولذلك نحن وجدناه، في بادئة العهد الحداثي، يستحيل عقلاً ملاحظاً يفتش ظواهر الطبيعة تفتيشاً ويحصيها إحصاء ويصنفها تصنيفاً. غير أنه بقي هنا مجرد عقل ملاحظ سطحي انتهت مغامرته الأولى هذه إلى علوم شبيهية لا حقيقية كان من نكايتها به أن أبدت له «الروح» «عظماً». فكان عليه أن يعمق فهمه هذا لمعقولية الظواهر ولمعقولية نفسه، ولا سيما أن هيغل قد علّمنا أننا نكون في العالم بحسب طريقة اعتبارنا له: إن كانت عاقلة تبدى لنا بمثلها، وإلا بدا لنا

العالم غير معقول. فهنا إذاً تبدى أن الوعي كان أبد عهوده باحثاً عن «المعقولية»، أو قل: مبدأ «العاقلية» أو «العقلانية»، لذاته ولعالمه.

وأخيراً، ما كان لعبثية الحياة في القرون الوسطى واعتباطيتها إلا أن توحيا للوعي بأنه غير حر. وهو الشأن الذي دفعه إلى البحث عن «الحرية». وكانت الحرية المنشودة، بدءاً، حرية كلية متطرفة غير معقولة. وهو ما شهدت عليه الثورة الفرنسية. إلا أن الوعي سرعان ما تدارك أمر مبالغته هذا بأن عمد إلى «تعقيل» هذه الحرية، وذلك بأن جعل من الإنسان نفسه مشرع نفسه بنفسه، باعتبار أن من شأننا ألا نطيع إلا تلك القوانين التي وضعناها بأنفسنا. وبه تبين أن البحث عن «الحرية»، أو قل: تحقيق مبدأ «الحرية»، كان أحد المحركات الثلاثة التي كان عليها مدار الوعي الحداثي.

لننظر إذاً في شأن هذه «الأصول» الثلاثة التي دفعت الوعي البشري إلى طلب حداثته.

الفصل الرابع

في نظرية الحداثة الهيغلية ـ بنية الوعي الحديث

تتبعنا في الفصل السابق «أوديسة الوعي» من عهد قدامته إلى عهد حداثته. والحال أن الناظر في هذا المسار لا بد أن تسترعي انتباهه «أوصاف» و«مياسم» و«مبانٍ» و«معالم» لطالما هي وجّهت جهود الوعي في الانسلاخ عن عتاقته وتحقيق حداثته. وما أظننا بمتعسفين لو نحن اختزلنا هذه المياسم ـ وللاختزال لا محالة آفاته ـ في ثلاثة تبدت لنا واردة أكثر من غيرها ونحن نعرض إلى «تجربة ـ محنة» تشكل الوعي الحديث، وذلك إعمالاً للحيلة المنهجية المسماة «النمط الاعتباري» التي أرشدنا إليها ماكس فيبر. عنينا بهذه المترددات الثلاثة: «العقلانية» و«الذاتية» و«الحرية». ولئن حق أن بمكنة القارئ أن يعثر على مياسم أخرى، فتتبدى له أشد أهمية وأنهج سبيلاً، فإننا ندعوه إلى إمكان تجريب النظر في «نظرية الحداثة الهيغلية» بدءاً منها عسى أن يشكل عمله لعملنا ضميمة معضدة أو بديلاً مقنعاً. ومهما تصرفت الأحوال، فإن شأن المداخل إلى نظرية هيغل في الحداثة، شأن أي عمل فكري جبار وغني، أن تكون متعددة. وقد اغترفنا من معينها ما تبدى لنا الأمثل والأكثر فائدة، وحاولنا أن نختار من هذه المداخل أوضحها وأشدها انتظاماً. كما عللنا هذا الاختيار عند متم الفصل المنصرم. والعبرة بما نثمره من عمل هيغل: فإن هو أثمر غاية الثمر فقد وفقنا، وإن هو أجدب فإننا نطالب القارئ باستئناف العمل عله يصادف منه ما لم نصادفه، ويتوفق فيه بما لم نتوفق. وتلك كانت منا دعوة للقارئ إلى الإعمال لا إلى الإهمال. فليجرب ولنجرب، فعسى أن ينشأ بأشرك نظر ما قد لا ينشأ بأفرده.

أولاً: العقلانية

مما وشى به أمر العقلانية الحديثة أن لهذه العقلانية مساراً ذا مراقٍ ومراتب. أول هذا المسار العقل الذي نشأ في عصر النهضة وامتد أثره إلى ما فاق القرنين. وهو مرقى من مراقي العقل سمّاه هيغل: «العقل الملاحظ». وأعلى هذه المراقي المرقى الذي تحقق للعقل قبيل عهد هيغل نفسه. وهو المرقى الذي سمّاه هيغل: «العقل المشرع». ومن مرقى العقل الملاحظ إلى مرقى العقل المشرع ثمة لا محالة نقلة من العقل وقد اهتم بالشأن الطبيعي ـ العاقلية الطبيعية ـ إلى العقل وقد انصب اهتمامه على النظر في الشأن الاجتماعي ـ العاقلية الاجتماعية. لنفصل القول في مسار العقلانية الحديثة وأنحائها.

يميل الناس عادة إلى اعتبار العقل ملكة معرفة متعالية عن التاريخ مفارقة له. فقد يظهر العقل في هذه الحضارة أو تلك، وقد يختفي تاركاً وراءه رجع ذكراه، وقد يخضر في هذه الفلسفة أو غيرها، ثم لا تقوم له بعد ذلك قائمة لفترة زمنية غير يسيرة. . لكن هيغل يرى أن شأن العقل شأن «تاريخي». وذلك بمعنيين: بمعنى **أول** هو أن العقل إن حقق مساره وجد أنه «نتيجة» صيرورة و«حصيلة» تطور. فلا عقل انتصب في البدء كاملاً مكتملاً، وإنما شأنه أن يتحقق في التاريخ تحققاً تدريجياً. وبمعنى **ثانٍ** هو أنه يمكن أن نعين للعقل ميلاداً يتحدد بمنشأ الحداثة نفسها؛ أي بالتحول من العصور الوسطى إلى الأزمنة الحديثة.

هذا من جهة، ومن جهة أخرى يميل الناس إلى اعتبار العقل متعلقاً بالذات، وأنه لا قوة له إلا على مجاله حيث اقتداره، أما المجالات الأخرى (مختلف مظاهر الواقع في غناه) فتخرج عن إطاره وسلطته. أما هيغل فيرى أن العقل من شأنه أن يسكن في «قلب الوجود» ذاته، بقدر ما شأنه أيضاً أن يسكن في «ذاتية الإنسان» نفسه. بل إنه ما كان بمكنته أن يسكن في هذه إذا هو لم يسكن في تلك. أوَلم يقل هيغل: «بالنسبة إلى من ينظر إلى العالم نظرة عقلية، فإن العالم بدوره يتخذ أمامه طابعاً عقلياً. إنما شأن هذين الأمرين أن يحملا على التعالق المتبادل»؟[1] فقد تحصل، أن العقل توليف بين العالم والذات. فهو يوجد في «الأشياء» بقدر ما يوجد في «الإنسان»، أو

(1) Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Leçons sur la philosophie de l'histoire*, traduit de l'allemand par J. Gibelin, bibliothèque des textes philosophiques (Paris: Vrin, 1979), p. 23.

لنقل: إن «الأشياء عقل» مثلما هو «الإنسان عقل». وليس يعنى هذا الأمر «مثنوية العقل» بقدر ما يعني «وحدته» وتصالحه مع نفسه: سواء أهي اتخذت صورة شأن «داخلي» (العقل في الإنسان) أم صورة أمر خارجي (العقل في العالم). فإن نحن نظرنا إلى العقل من هذا المنظار أمكننا تعريفه بكونه: «التوحيد الأسمى بين الوعي [بالموضوع] والوعي بالذات، أو قل: التوحيد بين العلم بالموضوع والعلم بالذات. فعنده يحصل اليقين له بقدر ما تكون تحديداته موضوعية؛ ومن ثمة معبرة عن مهايا الأشياء وحقائقها، وبقدر ما تكون أفكارنا نحن كذلك. إنه إذاً اليقين بالذات؛ أي الذاتية، واليقين بالوجود؛ أي الموضوعية. وذلك من جهة كونهما متضمنين معاً في الفكرة الواحدة المفردة»[٢].

قد تبين إذاً أن العقل هو التصالح بين الداخل (الذات) والخارج (العالم أو الطبيعة) والائتلاف بينهما من غير اختلاف. ومن ثمة كان من شأنه أن يزيل «غربة الذات عن الطبيعة» و«غربة الطبيعة عن الذات»، وأن يخلق بينهما الأنسة والألفة. ذلك أن «الروح تعترف بأن الطبيعة ـ العالم ـ لا بد من أن تشتمل في ذاتها على العقل، لأن الله إنما خلقها عاقلة وأنشأها متعقلة. ولذلك فهي تتيقن بأنها لا محالة واجدة نفسها في العالم متآلفة معه. وأنه لا بد مصاحب لها صحبة الصاحب للصاحب. وكما قال آدم عن حواء: إنها لحم من لحمه وعظم من عظمه، كذلك تبحث الروح في العالم عن عقل عقلها»[٣]. فقد تحقق أنه بالعقل إذاً تزول عن العالم غرابته، وكذا عن الذات فرادتها، فلا يعود العالم غريباً عن الذات، ولا الذات فريدة عن العالم. ولذلك قال هيغل: «إن العقل ليشير إلى مضمون لا يقوم في تمثلاتنا نحن فحسب، وإنما هو يشتمل على ماهية الأشياء. وليس هذا المضمون بالقياس إلى الذات شيئاً غريباً عنها أو دخيلاً عليها (كأنه معطى من الخارج)، بل هو من فعل أو إنتاج الذات نفسها»[٤]. بهذا يعود العالم ذاتاً والذات عالماً. وباختصار، العقل عند هيغل إنما دلالته، من جهة أولى، الفعل الذي تحقق

---

(٢) Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Propédeutique philosophique*, traduit de l'allemand par Maurice De Candillac, bibliothèque mediations (Paris: Denoël/Gonthier, 1977), pp. 81-82.

(٣) Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Encyclopédie des sciences philosophiques, tome 3: Philosophie de l'esprit*, traduit et annoté par B. Bourgeois, bibliothèque des textes philosophiques (Paris: Vrin, 1988), add. 440, p. 537.

(٤) Hegel, *Propédeutique philosophique*, p. 82. =

في التاريخ، ومن جهة ثانية، التصالح مع العالم والألفة به. لكن متى حدث هذا التصالح أو متى تبدى العقل؟

يتصور هيغل أن ظهور العقل إنما تعلق بالتحول من فكر عهد الكنيسة (العصور الوسطى) إلى فكر عهد النهضة وما تلاه من الأزمنة الحديثة. وبلغة **الفينومينولوجيا**: التحول من موقف الوعي الشقي، المنفصل عن العالم، إلى الوعي الحديث، المحايث للعالم. ومن ثمة اقترن العقل دوماً عند هيغل بمفهوم «الحضور». فالعقل «حضر» هنا في ما وجده أمامه لا في ما تعالى عليه أو تخلّف وراءه.

هنا في عصر النهضة دفعت الروح سورة إلى الخروج من غشاوتها إلى الطبيعة، واجتاحت الإنسان رغبة في النظر إلى العالم الحاضر واعتباره. فالعقل هنا «يهتم بالعالم بشكل كوني لأنه متيقن أنه يلفي حضوره متحققاً في هذا العالم بخاصة، ولأنه واثق بأن حضور هذا العالم إنما هو حضور عقلي». ها هو العقل «ينصب رايته على كل القمم وفي كل الهاويات علامة على سيادته». وها هو ينظر إلى أنواع الأشياء وأجناسها وأشكالها وأثقالها. . يلاحظ الظواهر الطبيعية، من جهة، ويستخرج قوانينها ودواخلها وقواها، من جهة ثانية. وما زال العقل يفعل «حتى خيّل للناس وكأن الله أنشأ الشمس والقمر والنجوم والنبات والحيوان نشأة جديدة وأبان قوانين سيرها إبانة حديثة»[٥]. حينها وحينها فقط «صفت عين الإنسان وتوقد ذهنه واعتمل فكره فأنار الأشياء إنارة «بعدما» كانت عيون إنسان الفلسفة السكولائية مفقوءة، وكان يناقش موضوع الطبيعة بالاستناد إلى مقدمات مشوشة»[٦].

وهكذا قام الإنسان الجديد يمسح عينه مسحاً من غشاوة قرون من «الشعوذة» صورت الكنيسة له فيها خبز الضحية قرباناً وعظام الأولياء رفاتاً وقوانين الطبيعة معجزة. . فما عاد هو بالمؤمن بهذه الخرافات، ولا بقي هو بالمصدق بهذه الشعبذات، وإنما هو أضحى ينظر إلى الطبيعة نظرته إلى بيته

= وقد اعتمدنا الترجمة التي أوردها زكريا إبراهيم في: زكريا إبراهيم، **هيجل أو المثالية المطلقة**، عبقريات فلسفية؛ ٢ (القاهرة: مكتبة مصر، ١٩٧٠)، ص ٢٥٢.

(٥) Hegel, *Leçons sur la philosophie de l'histoire*, p. 336.

(٦) Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Leçons sur l'histoire de la philosophie, tome 6: La Philosophie moderne, de Fr. Bacon aux Lumières*, traduit de l'allemand par Pierre Garniron, bibliothèque des textes philosophiques (Paris: Vrin, 1985), p. 1252.

ويسكن إليها كما يسكن التائه إلى مصدر طمأنينته. وهكذا، بعد أن «لم تكن للطبيعة أي قيمة أو فائدة»، و«كان ينظر إلى السماء والشمس والطبيعة عامة نظرته إلى جثة هامدة لا طائل من وراء الاهتمام بها»[٧] ـ بل حتى إن هو نظر إليها لم ينظر إلا إلى «السلب الذي تضحي به الروح لفائدة المعجزة»[٨] ـ أصبحت «الطبيعة» تعني كل شيء في حياة الإنسان لا يؤمن بما سواها فينكب عليها تمام الانكباب. لكن كيف حدث هذا الذي حدث؟

الحق أن الوعي الشقي ـ وهو الوعي الذي ساد قبيل ميلاد «العقل» ـ كان وعياً يسلب من الفرد ذاته ويطوح بها إلى توق حقيقة متعالية. فكان «عذاب الروح وهي تصارع لتبلغ الموضوعية من جديد فلا تظفر بما تطلبه. وإن الوحدة بين الوعي بالذات الفردي (الإنسان) وماهيته الثابتة (الله) ـ وهي الوحدة التي كان يتطلع إليها الوعي بالذات ـ بقيت عالماً أخروياً بعيداً عن منالها». وكان الدين المسيحي قد وضع مضمونه المطلق في العالم العلوي المفارق لا في هذا العالم الدنيوي المحايث، وفي الأرواح «المتراقصة» لا في الأجساد «الماشية»، فراح يفصل الإنسان بما هو صورة للإله، عن الإنسان بما هو كائن طبيعي. فكان أن قام الانفصال بين الحياة الدينية من حيث هي مطمح إلى الشأن المتعالي المفارق، والعالم الخارجي من حيث هو عالم الطبيعة والنفس والميولات الغريزية. وقد اعتبر الدين أن هدفه إنما هو مساعدة الإنسان على تجاوز طبيعته ابتغاء تحقيق روحيته، كما خدمت فلسفة القرون الوسطى ـ وهي المكنى عنها باسم «الفلسفة السكولائية» ـ الدين في تحقيق هذه البغية.

وهكذا «مالت السكولائية في سبل تفكيرها إلى عزل عمل الفكر عن الواقع المتحقق وعن التجربة، ولم تكن تسعى إلى درك الواقع المتحقق باستيعاب ضوابطه واستنباط خصائصه.. وإنما هي طرحت جانباً هذا الواقع ولم تولِهِ أدنى عناية. والأنكى من ذلك، أنها احتقرته أشد الحقارة ولم تجد فيه لفائدة الاعتبار أمارة. ذلك أن العقل كان يجد تحققه في عالم آخر مفارق لهذا العالم الدنيوي.. فكان أن تمت إدانة كل علم وفعل تعلّقا به وانشدّا إليه، وكان أن ضيق على المعارف المتعلقة برؤية الأشياء وإصغاء السمع إليها واعتبار

(٧) Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Leçons sur l'histoire de la philosophie, tome 5: La Philosophie du moyen age*, traduit de l'allemand par Pierre Garniron, bibliothèque des textes philosophiques (Paris: Vrin, 1978), p. 1064.

(٨) المصدر نفسه، ص ١٠٦٤.

الواقع المشترك بالنظر العقلي المحقق»[٩]. لكن بعد أن تبين أن «قبر» حقيقة الوعي الشقي (قبر المسيح الذي بحث عنه الصليبيون في الشرق) قد ضاع واندثر ودرست رسومه إلى الأبد؛ أي بعد «أن تُخُلِّيَ عن القبر؛ عن نقطة الروح الميتة وعن العالم المفارق» ـ وهو التخلي الذي كان في أصله تخلياً عن شوق الذات إلى عالم آخر متعال رمز إليه «قبر المسيح»، وإلى توق إلى عالم مفارق أراده الوعي الشقي بحثاً عن قبر المسيح بالشرق ـ ها هو التخلي يتخلى عن غربته عن العالم الدنيوي وأنسته بالعالم الأخروي الذي تبين وهماً. وها هو الوعي بالذات يلغي إلغاءه للواقع الحسي فيعود إلى ذاته ويدرك أنها المطلق؛ أي أنها العالم كله. إذ سرعان ما استعاد الإنسان الثقة بنفسه وفكره ودركه، كما يقن من الطبيعة خارجه وداخله، فصرف كامل العناية إلى تصوير الأمر الحسي (الفن النهضوي) وإلى كشف الشأن الطبيعي (علوم الطبيعة في عصر النهضة)، وقد سر لذلك غاية المسرة. ثم إنه أعمل ذهنه في أشياء العالم ووعى إرادته وقدرته على تحقيقها، ووجد المتعة كلها في موطنه الأرض حيث اعترته «السورة التي تدفع بالروح إلى الخروج عن ذاتها والرغبة العارمة التي تحفز الإنسان إلى العمل على معرفة أرضه»[١٠]، كما وجود المتعة أيضاً في اكتشاف طاقة إرادته العظيمة ومكنة انشغالاته الدنيوية.. ولقد اكتسب العالم الحاضر بين ناظريه نضارة جديدة، فحدث أن انكب عليه يفحص فيه بالنظر لا بالتقليد، وبما قاله هو ونظر فيه واكتشفه ووقف عنده لا بما قاله آباء الكنيسة نقلاً عن أرسطو وأتباعه من السكولائيين.. لقد استرد الأمر «المتناهي» و«المحسوس» و«الدنيوي» القيمة التي يستحقها، فتم بذلك تصالح الوعي بالذات مع الحاضر. وأدى في ذلك العلم الدور الباهر.

قد ينكر منكر على هيغل قصره ملاحظة الطبيعة وصنافة ظواهرها وإبانة قوانينها على المحدثين دون القدماء محتجاً ـ هذا المنُكِر ـ بجهود الإغريق العالمة الرائدة. لكن هيغل يستنكر استنكار منكره من وجهين:

أولاً «من المعلوم أن الإغريق اكتفوا بإصغاء السمع إلى موضوعات الطبيعة واستشعارها مكتفين بالتساؤل في أنفسهم عن دلالتها. ولئن هو كان

---

(٩) المصدر نفسه، ص ١٠٥٩.

(١٠) Hegel, *Leçons sur la philosophie de l'histoire*, p. 314.

وقد اعتمدنا الترجمة التي أوردها: زكريا، **هيجل أو المثالية المطلقة**، ص ٢٥٥.

أرسطو قد قال: إن أصل الفلسفة إنما هو الدهشة، كذلك وجد تصور الإغريق للطبيعة منطلقة من هذا الاندهاش نفسه.. [غير] أنهم لم يتمكنوا من بلوغ الفكرة العقلية القائلة بوجود مجرى للطبيعة منتظم، ولا هم فكروا فيها تفكيراً يتجاوز الاستفهام والاندهاش نحو الاستيعاب والتعقل.. لذلك ظلوا ينظرون إلى الطبيعة وفق هاتين المقولتين الأساسيتين وما تجاوزوهما؛ أعني الاندهاش والاستشعار أو التوجس. لقد كانوا يستمعون إلى هدير الينابيع المائية مستفهمين عما قد يكون يعنيه هذا الهدير مستعجمين مدلوله المعقول. فكانوا لذلك لا يجدون هذا المعنى في روح الينبوع المائي الموضوعية [معقوليته]، وإنما في روح الفرد الذاتية التي ترى في الينابيع الحوريات بله الربات»[١١]. ونحن نجد مثالاً واضحاً عما ذكره هيغل من أمر صلة الإغريق بالطبيعة في ما حكاه هوميروس في الكتاب الأخير من كتب **الأوديسة**: ففي اللحظة التي كان فيها الإغريق منشغلين بتشييع جثمان بطلهم الأسطوري آخيل دوّى صوت مزمجر من أعماق البحر. فهلع الناس وارتابوا أمره وارتج عليهم لولا أن الحكيم نستور قام وشرح الظاهرة فقال: إنه تيتيس الذي أتى رفقة حورياته يبكي موت ابنه البطل! وما كان حظ عقل الطبيعة عند الرومان مخالفاً لحظها عند اليونان. هذا إن لم نقل: إن عند هؤلاء استفحل الأمر وجسم. «فنحن نشعر عندهم بالاستخفاف من الطبيعة، وليست هي عندهم بالشيء الذي يجدر أن نذكره، وقواها لا تقوم إلا لخدمة الإنسان الساحر الذي بمكنته أن يخضعها لطاعته ويستعبدها لإرضاء رغباته، إذ الرومان لم يكتفوا بالاعتقاد أن الآلهة تصنع المعجزات وإنما هم قالوا، وديدنهم في ذلك الاستخفاف بالضرورة الطبيعية، إن بمكنة بني البشر أن يحملوا الطبيعة على فعل أشياء مخالفة لسيرها بما هي طبيعة»[١٢].

ثانياً؛ «إننا مدينون للعصور الحديثة بعملها على تطوير المعرفة بالشأن الفردي والتجريبي وإنتاجهما. أما ما حاول القدماء القيام به في هذا المضمار فلم يكن كافياً ولا شافياً. والحق أن التجربة لا تعني مجرد ملاحظة الظواهر وإصغاء السمع إليها واستشعارها؛ أي درك الأمر الفردي المتعين فحسب،

---

(١١) Hegel, Ibid., p. 179.

(١٢) Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Leçons sur l'histoire de la philosophie, tome 4: La Philosophie grecque: Le Dogmatisme et le scepticisme, les néoplatoniciens*, traduit de l'allemand par Pierre Garniron, bibliothèque des textes philosophiques (Paris: Vrin, 1975), p. 814.

وإنما هي تتجاوز هذا المستوى البسيط لتشمل إيجاد الأنواع وتبين الشأن الكوني وصياغة القوانين»[١٣]. هذا مع سابق العلم، أن علماء الإغريق لم يتجاوزوا أبداً حد المستوى الأول، فظلوا بذلك أبعد من أن يحققوا ما حققه الإنسان الحديث. والحق أن تصالح الإنسان الحديث مع الحاضر إنما كان، على التحقيق، تصالحاً مع حاضرين. فهيغل يميز هنا في هذا العالم الذي لم يعد غريباً عن الذات بين عالمين: عالم الحاضر الخارجي (الطبيعة) وعالم الحاضر الداخلي (عالم الفردية). العالم **الأول** هو عالم «العقل الملاحظ» وقد اندفع نحو الطبيعة يسألها، والعالم **الثاني** هو عالم «العقل الملاحظ» وقد ارتد إلى قلبه يستفتيه. وإذا كان العالم الأول قد وجد أصله، على نحو ما أوضحناه من قبل، في تصالح العالم الديني والعالم الدنيوي بعودة الوعي الشقي المغترب إلى ذاته ورشده، فإن العالم الثاني ـ عالم الجوانية ـ وجد أصله في حركة الإصلاح البروتستانتية. قال هيغل: «أراد الناس أن يدركوا الشأن الأبدي؛ أي ما حق في ذاته ولذاته [الشأن الإلهي] بقلبهم معتبراً في طهارته ونقاوته [لا بسلطة الكنيسة]. لقد أرادوا للروح أن تملك الأمر الأبدي بنفسها. وهذا ما حققه الإيمان اللوثري الخالص بلا إضافات أو فضلات [أي من من دون طقوس كنيسة وعبادات بدعية وأعمال شعبذية]. لذلك هم مالوا إلى القول: إن لا قيمة لأي شيء إن هو اتخذ مظهر الشيء وافتقر إلى تصديق الجنان. وهكذا، ما عاد المضمون يعني شيئاً موضوعياً، وما عاد الله يدرك في عالم فردي بعيد، وإنما أضحى يستكن داخل الروح؛ أي أضحى أعز ما يطلبه الإنسان فيملكه»[١٤]. وإن سؤال الطبيعة ليقود إلى استفتاء القلب، فبينهما تآلف وتعالق. وهذا ما أوضحه جدل «العقل الملاحظ» في كتاب **الفينومينولوجيا**.

ها قد عاد العقل ينظر إلى الطبيعة، أو قل: إنه ليرى ذاته على صفحة مرآة الطبيعة. وهو حين يبحث في الطبيعة يسمّى، أول ما يسمّى، «عقلاً ملاحظاً» شأنه أن يصف الأشياء، وأن يصنف الأنواع، وأن يكشف قوانين الطبيعة، أو قل: إنه يلجأ إلى التوصيف والتصنيف والتقنين.

هكذا يتتبع هيغل ميلاد العقلانية الناشئة وتطورها من وصف الأشياء إلى

---

(١٣) Hegel, *Leçons sur l'histoire de la philosophie, tome 6: La Philosophie moderne, de Fr. Bacon aux Lumières*, pp. 1267-1268.

(١٤) المصدر نفسه، ص ١٢٤٧.

البحث عن القوانين العلمية وتحقيقها. وحين يبدأ العقل الملاحظ البحث في الطبيعة يبدأ بالشأن البسيط. فهو يبدأ، أول ما يبدأ، بوصف الأشياء وتصنيفها ـ وهو أول المعرفة التجريبية ـ وفيه يشرع في تسمية الأشياء والتسمية ألفة وائتلاف. هي «ألفة»؛ بمعنى أن الأشياء لم تعد غريبة عن الإنسان غربة. فكما أن «الفعل الأول الذي أكسب آدم التمكين على الحيوانات كان الابتدار إلى تسميتها»[١٥]، فكذلك الإنسان الحداثي سمّى الأشياء والأنواع ليهيمن عليها. إذ من شأن ما لا اسم له أن ينفلت من الذاكرة؛ أي أن يستبدل الألفة بالوحشة. وهي «ائتلاف»؛ بمعنى أنها تعميم للأشياء، وذلك ما دام «لا علم إلا بما هو عام»، كما قال أرسطو قديماً. إن التعميم هو شكل الفكر. وهو ارتفاع بالأشياء من منزلة المحسوس المتنوع إلى مرتبة المعقول المتوحد. لكن كل وصف بطبعه محدود؛ أي قسر واستكراه، ومن شأن القسر أن يدخله الاعتباط ويعتريه العسف، ما يجعل منه أمراً سطحياً ويبين عن حدوده.

كيف يحدث ذلك؟ يعمل العقل الملاحظ بوفق هذه السبيل الاختزالية: «بمجرد ما يتم وصف الموضوع يفقد كل قيمة، فما إن يتم وصف موضوع ما حتى يتم البحث عن آخر وتناوله بدوره بالوصف استناداً إلى الطريقة ذاتها من المرات بما من شأنه ألا يستنفد وألا يتناهى. ولما يحدث أن لا يجد الباحث الملاحظ موضوعات جديدة لبحثه يعود إلى الأشياء التي بحوزته يقسمها من جديد إلى أشكال أدق ويقلبها من كل وجوهها ويكشف فيها عن أنحاء شيئية جديدة»[١٦]. والحق أنه لئن هو حقق هذا المسلك المهووس بتفانين التصانيف لتبين أنه «منزع قلق ما كان من شأنه أن يشبع أو يروى». ومن ثمة كان شأنه أن يطوح بنا إلى «أعماق لا تنتهي». ما يقود إلى التيه في التخصيص الذي لا ينضب؛ أي في عالم فوضوي من الحيوانات والنباتات لا حد لفوضاه. وذلك حتى لأن الواصف يختلط عليه الشأن الجوهري بالأمر العرضي فلا يميز بينهما؛ وتلك حدوده.

لهذا السبب يشرع العقل في «تحليل» الأشياء والبحث عن «علاماتها» الأساسية. فهو لم يعد يريد «التوصيف» وحسب، وإنما هو صار يبتغي

---

(١٥) هيغل نقلاً عن: Jean Hyppolite, *Genèse et structure de la phénoménologie de l'esprit de Hegel* (Paris: Aubier-Montaigne, 1974), p. 228.

(١٦) Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *La Phénoménologie de l'esprit*, traduit de l'allemand par Jean Hyppolite, 2 vols. (Paris: Aubier-Montaigne, 1939), p. 205.

«التصنيف». وهنا يشرع في إقامة «صنافة» للأنواع والأجناس تركز على «الاختلاف» أكثر مما تشير إلى الائتلاف، فتتسع بذلك دائرة الأنواع والأجناس وتضيق دائرة الاختصاص. والبغية من هذه الصنافة إقامة نظيمة للأشياء تسهل معرفة الموضوعات وتحقيق أمرها. هنا مرحلة بزوغ علوم الأحياء وانتشارها (من أمثال عالم النباتات الفرنسي برنار دو جيسيو (١٦٩٩ ـ ١٧٧٧) وعالم الطبيعيات السويدي كارل فون ليني (١٧٠٧ ـ ١٧٧٨)). لكن العقل يكتشف أن الحدود بين الأشياء غير واضحة والمسافات متغيرة والموضوعات متقلبة ـ شأن أن يكتشف الدودة وهي تتحول إلى فراشة ـ أو هو يعجز عن صنافة الأزهار البحرية إن في مملكة النبات أو الحيوان. وهكذا «يتراءى للملاحظة ـ وهي التي كان دأبها أن تتشبث بنظام الأشياء واختلافاتها وقسماتها الأساسية، وأن تؤمن بما يوجد فيها من ثابت صلب ـ أن المبادئ تتداخل في ما بينها، وأن هناك حالات من الاختلاط بين الأجناس والانتقال بين الأنواع، وأن ما كانت تجده منقسماً مطلق الانقسام ها هي ألفت تراه مترابطاً ملتفاً متصلاً، وأن ما كانت تراه مترابطاً أضحت تجده في غاية الانقسام والانفصال»[١٧].

هنا يثار انتباه الوعي الملاحظ إلى شأن «العلاقات» بين الأشياء فيبدأ في البحث عن «القوانين». وهكذا يدرك العقل أن الحجارة تسقط على الأرض لا لأننا نلاحظ ذلك في تجربتنا اليومية فقط، وإنما لأن هناك علاقة بين الحجارة والأرض نسميها «الثقالة». أكثر من هذا، يرى العقل أن سقوط الحجارة يحصل لأن الحجارة ذات ثقالة؛ بمعنى أنه في الثقالة بذاتها ولذاتها تدخل الحجارة في علاقة مع الأرض. وهي علاقة يعبر عنها بمفهوم «السقوط». وإن أداة العقل في إقامة القانون هنا هي «المماثلة». وذلك بمعنيين: بمعنى «التعميم» انطلاقاً من حالات معينة من سقوط الأجسام تكون نظيرة مثلاً لحالات أخرى، أو انطلاقاً من تشبيه حالات بأخرى؛ مثل المماثلة بين ذبذبة الأعصاب وذبذبة حبل أو تدافع كرات بلياردو، أو المماثلة بين أشعة الضوء وخيوط النسيج... هنا وجه واقعي للقانون (ظاهري/ متحقق) ووجه تعميمي؛ أي مفهومي. وللتحقق من هذا الوجه المفهومي يلجأ العقل إلى «تطهير» القانون من شوائبه ليصل به إلى درجة المفهومية العليا، أو لنقل: إنه عند

---

(١٧) المصدر نفسه، ص ٢١٠، و Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *La Phénoménologie de l'esprit*, traduit de l'allemand par Jean-Pierre Lefebvre, 2 vols. (Paris: Aubier-Montaigne, 1991), p. 188.

البداية يكون وجه القانون وجهاً اختبارياً، ثم بعد ذلك تجرى التجارب تلو التجارب للرقي به إلى مستوى المفهوم ـ شأن ما حدث لغاليلي (١٥٦٤ ـ ١٦٤٢) مع قانون سقوط الأجسام. وما زال العقل «يصفي» الأجسام حتى يخلصها من «جسميتها» فتصبح «كائناً محسوساً وغير محسوس»، أو «كائناً محروماً من الجسمية ومع ذلك موضوع». . . هكذا يصبح «العقل الملاحظ» عقلاً مجرباً. وهو حين يدرك «المفهوم» يدرك «الحياة» لأن المفهوم «انسياب مطلق»؛ أي عضوية. ها هو «الشأن الفردي المحسوس ينزلق من بين أصابع المجربين ويصبح شأناً كونياً [مفهوماً]». وما كان بمكنته أن ينزلق لولا أن هو كان شأناً عضوياً. هنا يصل العقل إلى فكرة الشيء «العضوي» أو إلى مبدأ «التعضي». لم يعد المفهوم يفرض العقل على «شيء» الطبيعة، وإنما ها هي الطبيعة نفسها تنتج «المفهوم»؛ أي الشأن العضوي.

والكائن العضوي هو الكائن الذي شأنه أن ينعكس على ذاته؛ أي أن يشكل «وحدة» لا «تجزئة» ـ على خلاف ما هو حال الكائن غير العضوي؛ أي الكائن الجامد ـ فكل الخصائص هنا توجد «من أجل الكائن ذاته» وليس «من أجل غيره». ومن حيث كان الكائن العضوي كما وصفنا يبدأ العقل في البحث له عن قوانين تلمه وتعمه. وهي، أساساً، «قوانين الوسط» الذي يحيا فيه (العناصر الطبيعية: الهواء، الماء، الجو، المناطق. . .). لكن، سرعان ما يصطدم العقل هنا بحضور ضرب من «الجواز» لا «الضرورة»، وتحقق ذاك التحقق العياني بدلاً من أن تتحقق هذه. إذ أي علاقة توجد بين الهواء وأجنحة الطائر، أو بين الماء وشكل السمكة؟ بل الأنكى من ذلك، أن العقل الملاحظ يصطدم بالحالات الاستثنائية والنماذج الشاذة. فهنا حيوانات برية تشبه، من حيث الخصائص، الحيوانات المائية أو تلك الطائرة. . . وباختصار، يكتشف العقل أن لا مفهوم «المناطق القطبية الشمالية» يتضمن مفهوم «الشعر الكث»، ولا مفهوم «البحر» يتضمن «بنية الأسماك»، ولا مفهوم «الهواء» يحدد «بنية الطيور». فما أمكن حمل هذه الأمور على محمل «الضرورة»، وإنما هي «جوازات» ممكنة.

هنا يتوقف العقل عن البحث عن «الأسباب» ويدير وجهه صوب «الغايات»، فيرى أن منتوج الطبيعة غاية في ذاته: هو السبب وهو النتيجة، وهو المبدأ وهو المنتهى. ها هي النبتة تظهر أن الأوراق والأزهار والجذور تنتج النبتة وتعود إليها من حيث هي بذرة. فالمنطلق ـ البذرة ـ والنتيجة ـ البذرة ـ متساويان. هو ذا «لوغوس الطبيعة» الأبدي: عود على بدء. لكن هذا

«اللوغوس» قد «ينحرف» فيحيل إلى «ما وراء الطبيعة»؛ مثل أن نعتبر البرق والرعد عقاباً من الله لعباده العصاة. إلا أن العقل سرعان ما يسد هذا المنفذ باقتصاره على عقلانية نظام الطبيعة. وهذا يطوح بالعقل إلى مفهوم «الداخل»؛ أي إلى التطور العضوي المفهومي نفسه ـ ما دام الكائن الحي غاية نفسه.

قد عنينا بأمر «الداخل» هنا الخاصة «الحساسة» و«التهيجية» و«التناسلية». فمن شأن «الكائن العضوي» أن «يهضم» المادة هضماً (تحقق «الخاصة الحساسة»)، وأن «يفعل» في الغير و«ينفعل» به (تحقق «الخاصة التهيجية»)، وأن «يخرج» إليه خروجاً (تحقق «الخاصة التناسلية»). تلقاء ذلك، يقوم «الخارج». وهو الجسم بأكمله من حيث هو مجموع أنظمة جسمانية عضوية حيوية ـ نعني «النظام العصبي» (الخاصة الحساسة) والنظام العضلي (الخاصة التهيجية) والنظام التناسلي (الخاصة التناسلية)، وذلك بوصفه مجموع أعضاء الحفاظ على الفرد والنوع. ثم إن العقل ليدّعي أن «من شأن الخارج أن يدل على الداخل»، أو أن «الخارج أمارة على الداخل»، لكنه يعجز هنا عن بيان أوجه التعالق وأنحاء الترابط بين «الخصائص البرانية الخارجية» و«الخصائص الجوانية الداخلية» وفي ما بينها مجموعة مجموعة، كأن يقول مثلاً: «إن الحساسية والتهيجية يتغيران بحسب نسبة معكوسة» (قانون كييلميير).

خلاصة النظر إذاً في أمر بحث «العقل الملاحظ» في الطبيعة العضوية وغير العضوية أنه «إن كان العقل الملاحظ يستدعي أن يمثل أمامه ويحضر قصدُ الطبيعة أو نيتُها بما هي شيء، وإن كان يجد اهتماماً في ملاحظة هذا القصد وتلك النية ـ وهو اهتمام عديم الفائدة على أي حال ـ فإن عليه أن يحصر نفسه في وصف مقاصد الطبيعة وسرد نزواتها. والحق أن هذه الحرية المفتقدة إلى الروح الحية لا تعرض على ناظرينا سوى قوانين جنينية وندب ضرورة متحققة وإلماعات نظام مختف وإيحاءات صنافة ناقصة وسطحية علاقات متحذلقة»[(١٨)]. أفهل يعني هذا أن العقل فشل في مرامه؟ «الحق أن العقل، وقد فحص بواطن الأشياء وفتح داخلها ليرى نفسه ينبعث منها، ليكتشف عكس ذلك أنه لن ينعم بنشوة النصر، وأن عليه أن يحقق الكمال في ذاته حتى يعود في مكنته بعد ذلك تجربة كماله»[(١٩)]. حين يصل العقل إذاً إلى هذه المنزلة ـ منزلة إدراك «الحياة» ـ

---

(١٨) المصدران نفسهما، ص ٢٤٨ و٢١٧ على التوالي.

(١٩) المصدران نفسهما، ص ٢٠٥ و١٨٤ على التوالي.

ينتقل إلى البحث في ذاته؛ أي إلى النظر في أمر «الفردية البشرية». وهكذا ينقاد العقل من موضوعات إلى أخرى. وما زال هو يفعل حتى يلفي نفسه، بعد جهد جهيد، يعود إلى نقطة بدئه؛ أي إلى ذاته.

هنا عودة الفكر إلى ذاته وأوبته إليها وعكوفه عليها بالدرس (علم المنطق بوصفه دراسة قوانين الفكر). فبعد «أن اعتقد [الوعي المجرب] أنه حصل بين يديه وأمام ناظريه على الحقيقة الخالصة وقد خرجت طرية من بين أيدي الطبيعة لم يفسدها فكر، ها هو يكتشف عملية التفكير ذاتها؛ أي يكتشف المفهوم الذي كان ينقصه». والحال أن المفهوم يبدأ بذاته أولاً؛ أي بقوانين الفكر ذاتها (المنطق) يقلب هذه القوانين (قانون «الهوية» و«عدم التناقض» و«الثالث المرفوع») من كل أوجهها ويراوح السير بينها، جيئة وذهاباً، باحثاً فيها عما يسعفه على فهم ذاته. لكنه، على عادته في الدلالة على الداخل بالخارج، لا ينفذ إلى عمق الفكر ولا يقبض بصيرورته، بل هو يكتفي بأن يقف عند «صورية قوانين الفكر» من غير ربطها بالمضمون أو إسنادها إلى الواقع. فهو يفكر هنا في الفكر بضرب من التفكير مجرد. والحق الذي كان يجب أن يتنبه إليه العقل هو أن «العنصر الصوري الخالص بلا واقع هو مجرد وهم، أو هو محض تجريد فارغ ما كان من شأنه أن يحضره الانقسام؛ أي المضمون». فهو إذاً كينونة (كيان) بلا بينونة (بون). وعلاوة على ذلك، يجمد العقل الملاحظ «تحديدات الفكر» هذه ـ أي مفاهيمه ـ في صلات غير متحركة ولا متفاعلة؛ أي في علاقة «شيء دائم بشيء دائم». وبما أن أساس هذه القوانين هو «الذهن»، فإن العقل الملاحظ يتجه إلى فحصه. وهذا هو مجال «الوعي» أو قل: مضمار «علم النفس». وعلم النفس حين يبحث في سلوك الفرد يجد نفسه على قرني إحراج: إما أن ينكر «الفرد» بأن يجعل منه تابعاً لظروف وملابسات إمعة، أو هو ينكر «الموضوعية» و«الكونية» ويجعل من الفرد بطلاً (نابليون بما هو صانع للفعل والحدث).

والحق أن مجال العقل، وإن اختلف هنا بحيث انتقل من الكائنات الطبيعية ـ عضوية كانت أو غير عضوية ـ إلى «الفرد البشري» وإلى «الذاتية الإنسية»، فإن مبدأه الأصلي ما تغير ولا هو تحول. ها هو يشهر مبدأ «الخارج دلالة على الداخل وإمارة عليه» ليتحول حديثه من الحديث عن «شروط الكائن الطبيعي المادية» (الماء، الهواء، المحيط. . .) إلى الحديث عن «شروط الفرد البشري الاجتماعية» (الدين، العادات، الوضع التاريخي). وهو في ذلك يبقى

«عقلاً ملاحظاً» على الرغم من أن «الملاحظة ما عادت تتعلق الآن بالطبيعة عامة أو الحياة، وإنما صارت ترتبط بالإنسان الفردي أو بالذات. ذلك أنها انكبت تبحث عن تحديد القوانين الموضوعية [لنشوء الفردية وتطورها] بغاية معرفتها». هنا تطفح على السطح ثنائية «الأمر الفردي» (الفردية الإنسانية) و«الشأن الكوني» (العادات والتقاليد. . .). وإن نمط التعالق بينهما هنا نمط إشكالي. فالعقل الملاحظ يسعى إلى تفسير الفرد بالعامل الكوني؛ أي بالمؤثرات التي أثرت فيه، وفي الوقت نفسه يرى فيها معارضة لهذا الشأن. هذا من جهة، ومن جهة أخرى فلكي تؤثر هذه المؤثرات الكونية (الظروف، العادات، أنماط التفكير. . .) في الفرد عليها أن تتفرد؛ أي أن تصبح فردية؛ بمعنى أن تصبح فرداً! ثمة عشر مفارقات إذاً يتخبط فيه العقل الملاحظ ويتضور. ها نحن من جديد أمام «الخارج» و«الداخل»؛ أمام «الظروف الخارجية»، أو «الظاهر»، و«الماهية المطلقة» أو «الباطن». لكن هذا الخارج استبطنه الفرد. ومعنى ذلك أن الخارج يتصور انطلاقاً من الداخل (الفرد) ذاته وما كان الأمر على العكس! وقد نتج من ذلك أن مفهوم «التأثير» هنا أصبح داخلاً في باب «الجواز» فقط: فقد يكون لهذا العامل فعله على الفرد وقد لا يكون، ما من شأنه أن يجعل الأمر الكوني أمراً غير ضروري.

إن هذا المأزق ليدفع بالعقل الملاحظ إلى القول بمبدأ «الكلية» وإلى نبذ التعارض بين «الوجود في ذاته» (الشأن الكوني) و«الوجود لذاته» (الأمر الفردي). فالفرد يدرك هنا كما هو لذاته (ما صنعه بنفسه لنفسه)، وكما هو في ذاته (طبعه الذي لم يصنعه). لكن كيف لنا أن نعلم طابع «الفردية» الأصلي هذا أو طبعها؟ كيف لنا أن نعلم «ما لم تفعله الفردية بذاتها وتصنعه»؟ هنا نعود من جديد إلى ثنائية «الخارج» و«الداخل». أَوَليس من شأن الخارج أن يدل على الداخل؛ أي أن من شأن الجسد أن يشكل أمارة النفس؟ هنا يشرع العقل في بحث محموم عن «الحضرة المرئية» لأمر «الروح غير المرئية»؛ أي عن سمات الجسد الظاهرة من حيث هي أمارة على سمات النفس الخفية أو دليل إليها: قراءة الكف، قراءة الصوت والنبرة، قراءة شكل الكتابة، «القيافة» بما هي الاستدلال على الإنسان بأثره. . «علم» فراسة الدماغ (دراسات المفكر السويسري لافاتير [١٧٤١ ـ ١٨٠١])، «علم» دراسة الجمجمة البشرية (جهود الطبيب الألماني غال [١٧٥٨ ـ ١٨٢٨])، أو قل: علم «الفراسة الخَلْقية» التي أصلها الاستدلال بالخَلْق على الخُلُق لما يتوهم بينهما من الارتباط: شأن الاستدلال بصغر الرأس الخارج عن العادة على صغر العقل، وبكبره وسعة

الصدر وبعد ما بين الحاجبين على سعة خلق صاحبه واحتماله وبسطه، وبضيقه على ضيقه، وبخمود العين وكلال نظرها على بلادة صاحبها. وبالجملة، ها هو العقل الملاحظ يتوسل «علوماً» للاستدلال بهيئة الإنسان وأشكاله وألوانه على أخلاقه وفضائله ورذائله؛ أي يتوسل إلى «صنائع» صيادة لمعرفة أحوال الإنسان وتصاريفه. وهي كلها علوم وصنائع شبيهية (مزيفة) لا حقيقية (أصلية). وهكذا، ففي «علم» فراسة الدماغ يتصور الجسد، وبخاصة منه الوجه، على أنه «الأمر غير المرئي الذي من شأنه أن يرى»؛ أي ذاك الذي شأنه أن يعرب عن الروح وأن يعبر عنها: إنه لغة أو سيماء. وفي «علم» دراسة الجمجمة البشرية يتم التركيز على الجمجمة من حيث هي «شيء ميت» شأنه أن يدل إلى أمر الروح. وفيهما معاً ينتهي العقل إلى «تشييء» الروح. فالروح تصبح هنا عبارة عن عَظْم. وفي هذا منتهى «تمزق» الروح و«شقوتها». أوَفي هذا عود على بدء؛ أي عود الأدراج إلى النظر في شأن الطبيعة غير العضوية؟

لنعلم، أولاً، أن هيغل لا يرى في الاغتراب سلباً بقدر ما يرى فيه ضرورة. فبالغربة عنده تتحقق الألفة وبالفرقة تتحقق الأوبة. ذلك أن «من شأن الروح أن تعظم بقدر ما يعظم التعارض الذي تؤوب من خلاله إلى ذاتها. ومرحلة العقل الملاحظ هذه هي آخر مراحله وأسوأها. وهي بذلك تجعل من أوبته إلى ذاته وتوبته إليها شيئاً ضروري التحقيق»[٢٠]. لقد بحث العقل الملاحظ في ذاته فوجدها «موجوداً» أو «شيئاً»، ولذلك هو «كفر» بوضعه الشيئي المخزي هذا، وأدار وجهه صوب أمر «الفعل» و«العمل»؛ أي أنه انتقل من «العقلانية الطبيعية» إلى «العقلانية الاجتماعية». ولقد ترافق هذا التحول مع التحول الذي شهده مفهوم «العالم». إذ لم يعد العالم الآن، كما كان عند العقل الملاحظ، هو «الطبيعة»، وإنما هو صار، كما أضحى عند «العقل الفاعل» أو «العقل العملي»، «عالم الناس».

هذا من جهة، ومن جهة أخرى لم يعد الوعي يرغب في أن يوجد وجوداً مباشراً؛ أي أن يجد الحقيقة «طرية كما خرجت من يد الطبيعة السخية المعطاء»، وإنما هو عاد يتوق إلى أن «ينتج» الحقيقة بنشاطه الخاص وفعله وإسهامه. ما عاد هو يرغب في «حقيقة الأشياء»، وإنما استحال هو يرغب في «حقيقة ذاته» من حيث هي «صنيعته».

---

(٢٠) المصدران نفسهما، ص ٢٨٢ و٢٤٣ على التوالي.

ولما كان هو يجد في صنيعته ـ أي في فعله في الواقع ـ سعادته، فإن تصالحه هنا مع الواقع إنما عنى له البحث عن سعادته. وإن سعادته لتعني أن يجد الوعي بالذات نفسه في الواقع؛ أي أن يحقق ذاته بصفة فردية حسية. ها هو يعمد إلى هجر النظر وامتداح الفعل. ها هو العلّامة فاوست، بطل مسرحية غوته الشهيرة، يصاب بخيبة أمل في حياة أمضاها في طلب العلم، فيشيح بنظره عن المعرفة طالباً الحياة والبهجة والمتعة، مسلماً روحه للشيطان مفيستوفليس الذي يقول: «رمادية يابسة هي يا عزيزي كل نظرية، وخضراء يانعة هي شجرة الحياة الذهبية». ها هو فاوست «ينتقل من حياة أمضاها طالباً للعلم إلى حياة طالب متعة، ومن حياة المعرفة إلى حياة اللذة»[٢١]. وهو يريد أن يفعل ما يحلو له في هذا العالم ويطيب؛ أي ما يجد فيه متعة ولذة. وإذا كان «العقل الملاحظ» قد أبان عن تأرجح الفردية بين الكلية (الضرورة) والذاتية (الحرية)، فإن فاوست أراد أن يجبر العالم على أن يقدم إليه ما يريد، لذلك هو تحالف مع الشيطان «ليكسب ما يقتني به كل ثروات الدنيا وما يقويه على إشباع كل رغباته وأهوائه. هكذا نشأت قصة فاوست الشعبية. هذا الذي أعياه العلم النظري فارتمى بكامله في أحضان العالم واشترى كل مباهجه مقابل تخليه عن سعادته الأبدية. وهو الثمن الذي أداه مقابل استمتاعه بمباهج الحياة كلها»[٢٢]. أما روح العلم بما هو شأنٌ كلي ـ العلم ذو الروح السماوية العالية ـ فما عادت هي تهم هذه الفردية، وذلك لأنها نهضت على قمع الحواس وكبت متعة الفردية. ها هي الفردية صارت تؤمن بـ «روح الأرض»، وهي تنشد شعر فاوست:

إنها لتحتقر الفهم والعلم

أعظم ما وهب للإنسان.

وإنها لتسلم روحها إلى الشيطان

وعليها أن تذهب إلى الهاوية.

بهذا «يرتمي الوعي بالذات في أحضان الحياة ويتجه نحو تحقيق الفردية

---

(٢١) Terry Pinkard, *Hegel's Phenomenology: The Sociality of Reason* (Cambridge, MA: New York: Cambridge University Press, 1994), p. 93.

(٢٢) Hegel, *Leçons sur la philosophie de l'histoire*, p. 325.

الخالصة التي انبثق في أثنائها. وبدلاً من أن يبني الوعي بالذات سعادته بناء، ها هو يبتغي أن يحصل عليها مباشرة ويستمتع بها رأساً. أما ظلال العلم والقوانين والمبادئ التي تقوم بينه وبين واقعه فتوارت كضباب بلا حياة.. بهذا يأخذ الوعي بالذات الحياة مأخذ فاكهة طازجة تعرض نفسها على اليد التي تجنيها»[٢٣]. إن فعل الفردية هنا فعل رغبة. وهي رغبة موجهة إلى «غير» تعتبره مكافئاً لها (الحب؛ أي حب فاوست لكريتشن). ومن ثمة فهي تختلف عن رغبة الوعي بالذات الأولى (استهلاك الشيء ونفيه). وكأن الفردية هنا تجرد الغير من نفسها وترغب فيه؛ مثلما خرجت حواء من ضلع آدم. وفي هذا الغير تحقق الاستمتاع والتلذذ (المعاشرة الجنسية). لكن هنا مسألة: وهي أن هذه الذات التي تحقق المتعة، بما هي متعة الفرد، تجد نفسها وقد ألغت نفسها في هذه المتعة ذاتها؛ أي ألغت فرديتها، لأن الحب إنما هو ذوبان ذاتين في واحدة؛ ومن ثمة ذوبان الفردية في مطلب المتعة وأساسها! ها هنا معنى إيجابي للبحث عن المتعة هو الثقة في الذات من حيث هي وعي بالذات موضوعي (هناك غَيْرٌ يشهد على ذاتي ويعترف لي بها). لكن هنا معنى سلبياً هو إلغاء الذات نفسها؛ أي ذوبان ذاتيتين بعضهما في بعض. وبما أن الوعي بالذات تصور تحققه بالمعنى الايجابي فقط، فإنه هنا يكتشف تناقضه. لقد أراد الحرية (المتعة الجنسية)، وأرادت ظروفه الضرورة (الذوبان في الغير من غير إرادة ذلك، موت الوعي الفردي بلا طلب من الفرد، ولادة ابن فاوست الطبيعي من كريتشن بغير رغبة منه). ومحصلة هذا التناقض، أن «الفردية المتفردة، التي لا تملك إلا مفهوم العقل المجرد مضموناً لها ومحتوى، تكتشف أنها عوض أن تكون قد رمت بنفسها من أحضان النظرية الميتة إلى رحاب الحياة نفسها، إنما ألقت بنفسها إلى الوعي بفقدها الحياة»[٢٤]. فها هي الفردية تخبر جريمتها؛ أي الابن غير الشرعي، وها هي تكتشف عالم الضرورة. بل إنها لتكتشف أنها الضرورة نفسها وليست الحرية كما أدعت. لقد أرادت المتعة ولم تفكر في العاقبة، وأرادت الظروف الضرورة ولم تقف عند تحقيق الرغبة.

ها هي الفردية تستدخل القانون إلى داخليتها وتستبطن الضرورة إلى جوانيتها. أكثر من هذا، تساوي بينها وبين القانون، وبين ذاتها والضرورة

---

(٢٣) Hegel: *La Phénoménologie de l'esprit* (traduit par Hyppolite), p. 298, et *La Phénoménologie de l'esprit* (traduit par Lefebvre), pp. 254-255.

(٢٤) المصدران نفسهما، ص ٣٠١ و٢٥٦ على التوالي.

(الشرعية)، وتعتقد أن بمكنتها أن تعرض القانون على العالم وتحققه في الدنيا وتمشيه. ولما كانت هي، في حلمها «القانوني» هذا، لم تصدر إلا عن حماسة عاطفية وحمية، فإن هيغل قد سمّى قانونها هذا «قانون القلب». ذلك أنه «كما اكتشف العلماء قوانين الطبيعة، ها هم الوجدانيون من الناس والعاطفيون يعتقدون بأنهم اكتشفوا قوانين القلب»[٢٥]. وتسعى الفردية هنا إلى تحقيق هذا القانون في الوجود المتعين والواقع المتحقق. إنها تنظر هنا إلى هذا الواقع المحقق على أنه قامعها وجلّادها. فهو نظام العالم لا نظامها، وهو نظام مجرى الأمور لا نظام قلبها. وإنه لنظام القسر والعنف الذي شأنه أن يناقض نظام القلب. والإنسانية عندها خاضعة لهذا النظام بالضرورة الخارجية وليست تتبع قانون القلب، لذلك تسعى الفردية إلى إزالة الضرورة المناقضة لقانون القلب، وإلى إنهاء المعاناة التي تسببها.

لم تعد الفردية إذاً، كما كان عليه الأمر في فردية فاوست الإيروسية، مجرد رغبة في لذة وطيش في فعل، وإنما هي أضحت تنظر إلى ذاتها على أنها الأمر الجد بل الأمر الجلل؛ بحكم خطورة المهمة الموكولة إليها والهدف الذي تسعى إليه: إسعاد البشر بتحقيق «شريعة القلب». وهي تحيا وفق قانون القلب حيث ترتبط عندها متعة الإنسانية جمعاء بمتعتها هي ذاتها؛ فلا انفصال عندها بينهما: في متعتها متعة للبشرية قاطبة، وفي متعة البشرية متعتها متفردة. وإن القانون (الوضعي) ليعارض قانون القلب؛ فلا تعيش «بشريته» الوحدة بين القانون والقلب، وإنما هي تعيش الانفصال وتحيا القسوة، أو على الأقل، تحرم المتعة وتمنع الوعي بتميزها عندما تخرقه. وقد يحدث أن يتفق مضمون القانونين معاً صدفة، فيسامح قانون القلب قانون الغلظة والقسوة والفظاظة. لكن ما يهم قانون القلب ليس هو القانون في حد ذاته ومن حيث هو قانون، وإنما الوعي بالذات الناجم عنه المتحصل منه.. ها هو الوعي إذاً مقتنع بسلامة وأحقية قانون قلبه. وهو يريد تطبيقه في الواقع. لكن ما إن يطبق هذا القانون حتى يصبح القانون غريباً عنه غير مألوف، هذا إن لم نقل خصماً له عدواً لدوداً. فما إن يطبق قانون القلب حتى لا يصبح قانوناً للقلب. ولئن هو صح أنه قانون الفرد، فإنه صح كذلك أنه ما إن يطبق حتى يصبح قانوناً كونياً. ها هي الكونية تدق على أبواب الفردية من جديد: هذا قانون شخصي يطبق

---

(٢٥) Pinkard, *Hegel's Phenomenology: The Sociality of Reason*, p. 99.

(قانون فرد) فلماذا هو ملزم للآخرين؟ لكل واحد قانون قلبه وشريعة جنانه. وكل واحد يقلب قانون قلب الآخر. فكما أن الفرد «كان يجد القانون الصارم بغيضاً إلى قلبه أشد ما تكون البغضاء»، ها هو «يجد قانون قلوب الناس الآخرين بغيضة معارضة لنواياه الطيبة الحسنة»[٢٦]. ها هو الوعي يلقى غربته من جديد. لكن الجديد هذه المرة أن الوعي لا يجد نفسه أمام «الضرورة الميتة»، كما كان الشأن عند الفردية الباحثة عن المتعة، وإنما هو الآن يجد ما كان يجده من واقع معارض لقلبه، ويجد واقع قلبه وقد تحقق فأصبح واقع قلوب الناس؛ أي قانوناً موضوعياً متحققاً وناموساً كونياً متمكناً. لكنه صار الآن لا يرغب في قانونه، وتلك مشكلته.

هنا يدخل التمزق الوعي بالذات بله التناقض إن لم نقل الجنون والحمق. يقول لسان حاله: هذا الواقع واقعي، أردته بقانون قلبي، فلما تحقق مقته وأضحى غريباً عني. إنه واقعي وغير واقعي، إنه أنا وغير أنا. هكذا «تنتقل ضربات القلب من أجل إسعاد البشرية إلى ثوران ادعاء مجنون وإلى هيجان وعي يسعى إلى الحفاظ على ذاته من تحطيمه»[٢٧]. وإن الوعي ليتصرف هنا تصرف الجبان فيهرب إلى الأمام؛ أي يلحق تهمة الجنون بالغير. فهو يدين النظام الكوني ـ نظام القلب المتحقق ـ من حيث هو انحرافٌ لقانون القلب وبهجته. وهو يلقي باللائمة في ذلك على القساوسة المتزمتين والملوك المستبدين المستندين إلى وزراء فاسدين يهينون الناس ويحقرونهم انتقاماً لما لحقهم من إهانة وتحقير على يد شعوبهم، ولذلك هم لجأوا إلى هذا التحريف. . ها هو إذاً يهذي. وهو حين يهذي يدين الفردية، لكنه لا يدين فرديته هو، وإنما هو يدين فردية أخرى غريبة عرضية. كيف لا تكون فرديته وهي الجنون بعينها! كيف لا تكون كذلك وهو الذي انطلق من فكرة أن الأمر الواقعي هو نظام العالم، وأن الأمر غير الواقعي هو قانون القلب، وانتهى إلى أن الشأن الواقعي هو قانون القلب، وأن الشأن غير الواقعي هو نظام العالم! إنه القلب المنحرف المحرف. كل يريد فرض شريعة قلبه، والشأن الكوني هنا ليس سوى كوني «المقاومة الكونية وصراع الجميع ضد الجميع»[٢٨]. النظام العمومي إذاً «عداء

---

(٢٦) Hegel: *La Phénoménologie de l'esprit* (traduit par Hyppolite), p. 307, et *La Phénoménologie de l'esprit* (traduit par Lefebvre), p. 260.

(٢٧) المصدران نفسهما، ص ٣٠٩ و٢٦٤ على التوالي.

(٢٨) المصدران نفسهما، ص ٣١١ و٢٦٤ على التوالي.

عام». وهذا النظام هو ما يسميه هيغل «مجرى العالم» الذي يقدم نفسه في صورة المجرى المنتظم الثابت والذي هو على التحقيق مجرد رغبة وأمنية؛ أي ماهية غير متحققة. ها هنا الوعي وقد تيقن من ذاته في القانون وفي القول بالحق والخير بذاته، لا من حيث هو فردية وإنما بوصفه ماهية؛ أي بسمته أمنية ورجاء ونية. ها هنا الوعي وقد نظر إلى الفردية بكونها فاسدة مفسدة، وأن عليها أن تزيح نفسها وتضحي بها. ها هنا الوعي الفاضل: دون كيشوته العصر.

يصبح الوعي هنا «فضيلة». وبالنسبة إلى هذا النحو من «الوعي الفاضل»، فإن القانون هو الجوهر والأساس. وإن الفردية لعليها أن تلغى وتتجاوز؛ وذلك سواء من وعي الفردية بذاتها (التخلي عن أنانية تحقيق قانون القلب) أم من مجرى العالم (التخلي عن أنانية التفرد بالحكم). وفي هذا النحو من الوعي تقوم الدعوة إلى «تأديب» الفردية وتهذيبها وتشذيبها بتوسل الشأن الكوني؛ أي الحق والخير. غير أنه تبقى هنا مسحة شخصية لصيقة بهذا الوعي، لأن الخير هو الخير كما يتصوره هو. ولذلك هو يراهن على «تأديب» الشخصية بأحق تأديب. وما هذا التأديب سوى التضحية بها على وجه التمام والكمال. وفي هذه التضحية أيضاً استئصال لصورة الفردية من مجرى العالم. لكن من المعلوم أن هذا الوعي ما زال بعد أمنية؛ أي ما زال لم يحقق بعد «مجرى العالم» بالمعنى الذي يهدف إليه: إنه يؤمن به فقط، وهو يدخل عنده في باب الإيمان. إن ما يؤمن به هنا أمر «كوني مجرد» يريد تحقيقه من دون نية مغرضة؛ أي من دون طموح في تحقيق استفادة أو إشباع نزوة. لكن ما هو سلاحه؟ سلاحه هو سلاح دون كيشوته نفسه: عنينا مواهبه وقدراته وقواه، بل لنقل حتى «كراماته». فهل يمكن للفضيلة أن تهزم الرذيلة بهذه الوسائل؟ إن الإيمان بالمواهب والقدرات والقوى (الخارقة)، أو لنقل الكرامات، معناه أن الخير يتحقق لذاته، لأن شأنه أن يكون مطابقاً لمجرى العالم. فقدر هذا المجرى أن يتحقق فيه الخير. والخير في ما اختاره القدر. والحقيقة أن هذه الفكرة تدفع فارس الفضيلة الشهم (دون كيشوته) إلى تكبيل نفسه بنفسه، إذ كيف له أن يفعل ما يتحقق لوحده ومن غير إرادته؟ ثم إن من شأنه ألا يحمل نضاله من أجل الفضيلة على محمل الجد، ما دامت الفضيلة محققة لذاتها بذاتها في ما يستقبل من الزمان! فهو إذاً لا يعرض الخير للخطر وإنما كراماته فقط! وبما أن الخير متحقق في كل مكان من مجرى العالم ـ والشواهد على ذلك كثيرة ـ فليس له أن يضحي بماله ولا أن ينازل عدوه، فهو يحفظ سيفه في غمده كما يحفظ سيف عدوه، ويوفر عليه مؤونة إعماله.

تحصل أن «مجرى العالم» هزم «الفضيلة» شر هزيمة، وذلك لأن مضمون الفضيلة كان محض تجريد فارغ (أمنية) ولأن مجرى العالم كان يشهد على تحقق الخير. غير أن «مجرى العالم» لم ينتصر على شيء واقعي وإنما على «خطابات رنانة مدارها كان على خير البشرية الأسمى»، وتعلق أمرها بـ «النصيحة من أجل فعل الخير». وهي «مهايا» مثالية و«أمنيات» فارغة. و«إن من شأن هذه المهايا المثالية والأهداف المثالية أن تتهاوى تهاوي عبارات رنانة فارغة قامت على ملء القلب حماسة وترك العقل فارغاً.

إن الفرد الذي يدعي أنه يتصرف لتحقيق مثل هذه الغايات الفائقة النبل، ولا تكرر شفتاه إلا مثل هذه العبارات الفخمة، لمن شأنه أن يعتقد أنه شخص طيب مهم، لكنه ما يفتأ على التحقيق ينتفخ وينفخ رأسه ورؤوس الآخرين بفارغ الهرج والمرج»[٢٩]. والنتيجة أن الوعي يعمد إلى التخلص من فكرة «الفضيلة» في ذاتها، كما يعمد إلى التخلص من «معطف فارغ». فمجرى العالم لم يعد فاسداً كما كان يظن من قبل، وإنما هو صار العقل يحكم سيره.

والوعي الفاضل ما كان أمراً سيئاً إلى هذه الدرجة، فعمله هو أيضاً عمل كوني. وما يعيبه على الناس من كونهم يتصرفون وفق أنانيتهم إنما معناه الحقيقي أنهم لا يعون ما يفعلون. وهو لا يعي هذا المعنى الذي يقوله. ها هو العقل، من جهة، وقد أصبح واثقاً في ذاته ولذاته بواقعه، لم يعد يهدف إلى أن ينتج نفسه في تعارض مع الواقع، وإنما أضحى ملتفاً بواقع أمره متصالحاً معه. إلا أن هذا التصالح تم على مستوى «الوجود» (تصور الصلة بين الذات والعالم)، وليس على مستوى «الفعل» و«العمل»، لذلك يسعى العقل، من جهة ثانية، إلى الفعل. ذلك أن «الفردية لم تعد تنظر إلى الواقع نظرة المقاوم الذي يجب هزمه، وإنما هي ألقت بنفسها في زحمة هذا العالم ولا تريد إلا أن تعرب عن نفسها فيه. لم يعد هدفها نفي العالم الواقعي بل هي ترى أنها تنتمي إلى العالم وأن هذا العالم، بالمقابل، هو عالمها. فالشأن الجوهري إذاً أن يتصرف المرء من أجل التصرف، أن يعبّر عن ذاته في خارجه الخالص؛ أن يعرب عما هي الفردية في داخلها؛ أي أن يعرب عن طبيعته الأصلية المحددة»[٣٠]. على الوعي إذاً أن يعمل في هذا الواقع، وعلينا ألا ننسى أن

(٢٩) المصدران نفسهما، ص ٣١٩ و٢٦٩ ـ ٢٧٠ على التوالي.

(٣٠) Hyppolite, *Genèse et structure de la phénoménologie de l'esprit de Hegel*, p. 287.

الفرد لم يكن من ذي قبل يفعل أو يعمل، على نحو ما توضحه جيداً رواية سرفانتس عن دون كيشوته، وإنما هو كان يملك عطايا ومواهب وكرامات فلا يخرج سيفه من غمده. لكن ها هو يدرك الآن أن عليه أن يعمل. وما يقوم به هو ما يسميه هيغل «عمليات» أو «صنائع». وهي عمليات ما كان الشأن أن يُنظر إليها بمنظار الخير والشر: فمن شأن كل واحد يعمل بحسب طبيعته الأصلية. تلك هي حياة ما يسميه هيغل، بعبارة مثيرة، حياة «الحيوانات المثقفة». وذاك ما يعبّر عنه هيغل، غريب العبارة، بمبنى «العالم الحيواني الروحي». وأمر هذا العالم أمر غريب حقاً: الجميع منصرف إلى عمله منكب عليه، و«لا مكان لتمجيد النفس ولا للشكوى أو التوبة؛ وذلك لأن أمثال هذه الأحاسيس إنما شأنها أن تنتاب الفكر الذي يتصور مضموناً آخر، وجوهراً آخر غير ذينك اللذين يشكلان طبيعة الفرد الأصلية وتحقيقه لهذه الطبيعة في الواقع الفعلي»[٣١].

وهكذا «فبعد أن يعتبر هيغل أبطال الرومانسية، ها هو ينظر إلى أهل الاختصاص من الأساتذة والفنانين الذين يعطون لما يقومون به قيمة مطلقة»[٣٢]. كل فردية تنكب على عملها المحدد وتستغرق فيه. وهي تبرر عملها هذا أمام نفسها وأمام الآخرين، مدّعية أنها أسهمت، بحسب طاقتها وجهدها المتواضع، في قضية عامة ومهمة كونية؛ مثل أن يدعي الفنان أنه يحيا من أجل «جمالية الفن»، أو أن يدعي العالم بأنه بأعماله وبحوثه الموسوعية إنما «يخدم تقدم العلم»؛ وأنهما «نزيهان» في ما يفعلانه «شريفان» في ما يطمحان إليه. إلا أن عالم الحيوانات المثقفة هذا عالم استحالة. فالأعمال، إذا ما هي حقق أمرها، أعمال لاغية لبعضها بعضاً لا محالة. كل فرح بما لديه: كل ينظر في عمله وإليه، وكل يجد عمل غيره غريباً. ومن ثمة فإن العمل أو الصنيعة شأن عرضي ينطفئ بأعمال أخرى لآخرين. ولما كان العمل إنما هو العبارة عن الفردية بأخص العبارة هددت الفردية بزوالها وعرضيتها وانطفائها. والواقع أن التعارض بين إثبات الفردية ونفيها لا يظهر هنا، في الوعي الحيواني المثقف، من حيث هو مقدمة، كما حدث في أنحاء

(٣١) Hegel: *La Phénoménologie de l'esprit* (traduit par Hyppolite), p. 330, et *La Phénoménologie de l'esprit* (traduit par Lefebvre), p. 276.

(٣٢) Emile Brehier, *Histoire de la philosophie, tome 3* (Paris: Presses universitaires de France (PUF), 1981), p. 651.

الوعي السابقة، وإنما بما هو ختام ونهاية. فالوعي يجرب الآن التعارض في العمل أو الإنجاز (الصنيعة). إذ الإنجاز يفوت ويمر؛ أي يصير إلى منتهاه، لكن الفوات نفسه يفوت والصيرورة نفسها تصير وتبقى الفردية عارية. وإن الوعي ليعي بهذه الحقيقة: إن الواقع المتحقق يصير ويتغير. وهنا تكف الفردية عن أن تدرك اقترانها بعملها على جهة السلب فتتداخل عندها الموضوعية والفردية هنا حيث تدرك الذات جوهرها الحق.

وتلك هي الروح التي تدعي النزاهة، أو قل باختصار: «الوعي النزيه». وهو الوعي الذي يقلب عناصر طبيعته وفعله من كل وجوهه (القصد، الهدف، الإنجاز. . .) فيجد أن ما لم يتحقق في هذا العنصر تحقق في الآخر، وأنه على الأقل تم فعل شيء معين مهما كان معيباً. وحتى إن وارت صنائع أخرى وطوحت بها إلى غياهب النسيان. فإن هذا أيضاً فعل من أفعال الذات لأنها استنهضت الآخرين إلى فعله. وهي تسعد به «مثلما يفرح الأطفال الكثيرو الشغب عندما يتلقون صفعة سعدوا بأنهم تسببوا فيها». وحتى إن هو لم يفعل الوعي شيئاً، فذلك لأنه لم يكن بمقدرته فعله. وحتى إن هو حدث شيء ولم يسهم فيه، فإن من شأن ذلك أن يكون أمراً مفيداً لأن الأساسي هو أنه حدث. وبعد، أليست النزاهة تقتضي منا الإفادة من كل ما يحدث أو لا يحدث؟ لكن، أليس من المعقول القول: إن عدم فعل أي شي هو فعل سيئ بطبعه؟ أليس من الأفضل أن نفعل شيئاً على ألا نفعل شيئاً على الإطلاق؟ إن حقيقة هذا الوعي النزيه أنه ليس نزيهاً بالقدر الذي يدعيه ويتبجح به. وذلك لأنه يعلم تعارض الأعمال وأفضلية بعضها على بعض، ويتجاهل ذلك ويتمادى في إنكاره. هب أن حيواناً مثقفاً تقدم بمشروع إلى حيوانات مثقفة أخرى. ها هم، بالوعي النزيه الذي يتصنعونه، يدعون أنهم يثمنون هذا العمل بغض النظر عما إذا كانوا هم الذين تقدموا به أم الفردية الأولى.

لكن، بمجرد ما هم يشرعون في إخراج المشروع إلى حيز التنفيذ، مساعدين بذلك الفردية على تحقيق مرادها، حتى يدركوا أنها متشبثة بعملها معتزة به، فتزول عن أعينهم آنذاك غشاوة أوهامهم. وهم في الحقيقة ما أرادوا المساعدة من أجل المساعدة، وإنما إبراز عملهم وذاتيتهم يبتغون. إنهم رغبوا في خداع الفردية، وها هم يشتكون الآن من أنها غدرت بهم. لكنهم نسُوا جميعاً أنهم لما أدركوا حقيقة المخادعة هذه كان الوعي قد غادر موقعه منذ مدة ولم يعد كما كانوا يتصورون. فلم يعد الوعي يهتم بالعمل من حيث هو

عمله، وإنما هو صار يعنى بالعمل من حيث كونه شأناً كونياً معمولاً للجميع. وهو بذلك يقحم نفسه، من حيث إنه تحول إلى «ناقد»، في أعمال غيره: إن لم يكن صانعاً فعلى الأقل ناقداً. والحق أنه عندما يدمغ الوعي على العمل دمغة موافقته أو تقريظه، فإن معنى ذلك، على التحقيق، أنه لا يقرظ ـ وهو يقرظ العمل ـ العمل وحده، وإنما هو يقرظ أريحيته وفطنته التي جعلته لا يسيء إلى العمل من حيث هو عمل ويدمره، كما جعلته لا يسيء إليه بنقده وتعنيفه. فحين يبدي الوعي اهتماماً بعمل ما فإنه يسعد نفسه. وكذلك، فإن العمل الذي يعيبه يرحب به لأنه يسمح له بإظهار عمله (شطارته وبراعته في تدمير عمل غيره). هذا حال خداع الناقد الجلاد. وليس حال الضحية بأتعس. فالضحية التي تظهر بمظهر المخدوعة هي نفسها كانت تسعى إلى خداع الآخرين. الجميع يخدع الجميع ويخدع نفسه. ولعله هذا هو عالم المثقفين والنقاد والفلاسفة والفنانين الذين يمكر بعضهم ببعض ويتظاهرون بما لا يضمرون ويتصنعون ويرائي بعضهم بعضاً.

لكن في السلب يتبين الإيجاب. فالوعي علم الآن أن العمل ليس عمله وحده وإنما هو عمل الجميع. ذلك هو «العقل الأخلاقي»؛ أي «الوعي الذي يعلم بشكل مباشر معنى العدل ومعنى الخير»(٣٣). وهو، في بدايته، يعي أن السلوك الأخلاقي قانون خلقي أو آمر أخلاقي. إنه «عقل سليم» يعلم العدل والخير مباشرة بلا واسطة. لنأخذ هذا المثال التقريبي: يقول العقل السليم: «من واجب كل فرد قول الحق»؛ هذا أمر يفرضه الحس الخلقي السليم ويقتضيه العقل اقتضاء المباشرة؛ أي اقتضاء من غير تفكير. لكن، إذا ما نحن تأملناه ملية ظهر أن ما ينقصه إنما هو التحديد (الظرف أو الشرط) الذي يقول: «من واجب كل فرد قول الحق إن هو كان على علم به».

لكن العقل السليم يدعي أن هذا هو قصده من القول بالكمال والتمام، فيسحب بذلك البساط من تحت قدمي المعترض. بيد أنه لا يعلم أنه هو نفسه خرق وصيته: قال شيئاً وعنى شيئاً آخر. ومهما يكن من أمر، فإننا نصبح أمام العبارة التالية: «من واجب كل فرد قول الحق بحسب معرفته به وقناعته بما لديه في كل مناسبة مناسبة». لكن، إذا ما هي تؤملت هذه العبارة ظهر أنها

---

(٣٣) Hegel: *La Phénoménologie de l'esprit* (traduit par Hyppolite), p. 344, et *La Phénoménologie de l'esprit* (traduit par Lefebvre), p. 287.

فقدت مدلولها الكلي وأننا أصبحنا أمام عبارة عرضية. وفي هذا تناقض: إذ الصيغة كونية والمحتوى عرضي... وكل محاولة لتصحيح التعبير تذهب سدى. وقس على ذلك عبارة: «أحب قريبك كما تحب نفسك...». وفي هذا دليل على صورية هذه الأوامر الأخلاقية وشكليتها، وذلك لأنها تستهدف الاتساق الخارجي وحده في حين يكون المضمون خاضعاً لرحمة التعارض. فما بقي إذاً لهذا «العقل المشرع» هو شكل الكونية الصوري لا المضمون الغني، وما بقي له هو وحدة القياس أو معيار تمييز ما إذا كان مضمون أو محتوى قابلاً لأن يتخذ صيغة القانون الخلقي أم لا؛ أي ما إذا كان المضمون لا يناقض نفسه. وبهذا يرضى العقل المشرع بأن يبقى مجرد عقل فاحص للقوانين؛ أي مجرد فقيه للقانون لا يملك سلطة التشريع وإنما هو يهتم بالقانون لذاته؛ أي من حيث هو قانون لا من حيث هو مضمون. وهو بذلك ينتهي إلى عبارات هي على التحقيق تحصيل حاصل: فالملكية عنده هي الملكية وانعدامها هو انعدامها، ما دام الخوض في الشروط والظروف والحيثيات والملابسات يخرجنا عن معيار الاتساق ويوقعنا في التناقضات. فلا قوانين تقام إذاً ولا علم حق بهذه القوانين. والسبب في ذلك، أن الجوهر لم يتخذ بعد صفة الواقعية؛ أي أن العقل لم يمتلئ بعد بالتجربة الاجتماعية. وهو لذلك يعزل نفسه ويشرع لذاته تشريع روبنسون كروزو لنفسه في جزيرته.

والحال أن الوعي حين ينتبه إلى هذه الحقيقة يدرك أن ما ينقصه هو التجربة الاجتماعية؛ أي العقلانية الاجتماعية لا الطبيعية أو الفردية ولا الحالمة أو المثالية. وهذا ما لا يتحقق إلا في مؤسسات المجتمع الحديث التي ينظر إليها هيغل على أنها تحقق مفهوم «الحرية»؛ على نحو ما أوضحه في فصل «الروح» من **الفينومينولوجيا** وعلى نحو ما شرحه في كتاب **مبادئ فلسفة الحق**.

تحصل مما تقدم أن سمة «العقلانية» ـ التي هي إحدى أهم سمات الحداثة ـ ما كانت لتنشأ هكذا فجأة عن غدارة، كما لو كانت هي طلقة نار طائشة، إنما للعقلانية الحديثة صيرورة ومسار وتاريخ. وتاريخها رويناه في ما تقدم من هذا الفصل: من بوادر العقلانية الأولى ـ «العقل الملاحظ» ـ إلى أعلى أنماطها ـ «العقل المشرع». لكن تبين أن العقلانية من غير «تعقيل» مجتمع تبقى عقلانية مجردة، وأنها بلا «واقعية» تبقى شأناً مثالياً لا قبل له بالحياة. ولذلك كان لا بد من الالتفات إلى ما حدث في المجتمعات الحديثة ـ أفراداً ومؤسسات ـ حتى نتبين الظروف الاجتماعية التي رافقت نشأة العقلانية الحديثة وساوقتها.

ثانياً: الحرية

١ ـ تحقق الحرية في مؤسسات الحداثة

مال هيغل، في غير مرة، إلى التقريب بين اكتشاف «معقولية الطبيعة» واكتشاف «معقولية الحياة الروحية»؛ أي الحياة الاقتصادية والاجتماعية والسياسية. كذا فعل في دروسه عن فلسفة التاريخ، وفي محاضراته عن تاريخ الفلسفة. وهكذا ففي مجال التاريخ، وبعد أن بين هيغل المنجزات التي حققها العقل في درسه للطبيعة وكيف آنسها واستأنس بها، على نحو ما أوضحناه في ما تقدم، قال: «بعد ذلك أدار الفكر وجهه نحو الروح، إذ تم النظر إلى الحق والأخلاق بصفتهما ينهضان على حقل الإرادة الإنسانية القائم الحاضر؛ وذلك على حين كان ينظر إليهما من قبل على أنهما وصية الله المدونة في العهدين القديم والجديد المفروضة من الخارج فرض التقليد... أو المكتوبة في دروس أصحاب الامتيازات من علياء القوم، أو في مطولات فقه القانون الخاص... وكان أن بدأ الاعتماد على الملاحظة العيانية في بيان ما تعده الأمم حقاً (كذا فعل المحامي والمنظر الحقوقي والسياسي الهولندي كروتيوس [١٥٨٣ ـ ١٦٤٥])، كما تم عد الغرائز المنطبعة في جنان الإنسان (على طريقة الحكيم الروماني شيشرون (١٠٦ ـ ٤٣ ق.م) بالاعتبار)، وسلامة المواطن، وكذا مبدأ المصلحة العامة ومصلحة الدولة، مصادر منها يؤخذ الحق المدني والعمومي المتحققان»[٣٤]. وبعد حديثه عن ملاحظة الطبيعة، في **دروس تاريخ الفلسفة**، أضاف مباشرة: «(...) ثم رمتُ التجربة بساطاً إلى البحث في حقوق الأفراد بالنظر إلى بعضهم بعضاً وإلى المبادئ التي تصدر عنها، كما اعتمدت في البحث عن حقوق الدول اتجاه بعضها بعضاً. وكان البابوات في ما مضى من الزمان يزكون الملوك على الطريقة التي يرويها العهد القديم من أنهم بعثوا من الرب إلى العباد.. كما كانوا يستنبطون ما على الملوك اتباعه من سبل العدل والشرع بالاستناد إلى قصة شاول وداود... وباختصار، كان العهد القديم مصدر مبادئ الحق السياسي كلها... لكن ها هو الآن شرع في البحث عن الحق بذات الإنسان نفسه وبتاريخه.. ولقد شرع فقهاء الحق يؤلفون في ذلك تآليف كثيراً ما استشهد بها [المتناظرون] تحت قبة برلمان إنكلترا.. وطفق المختصون يبحثون في

---

(٣٤) Hegel, *Leçons sur la philosophie de l'histoire*, p. 366.

طبيعة الغرائز الإنسانية التي على الدولة أن ترضيها ووفق أي سبل. وذلك كله بغاية استنباط المعرفة بالحق بالتوسل إلى الإنسان نفسه؛ سواء أتعلق الأمر بإنسان الماضي أم بإنسان الحاضر»[٣٥].

هنا ارتسمت أمام ناظرينا معالم رؤية الحياة الاجتماعية بين القدامة والحداثة. هناك دائرة «الحق القديم» التي وجدت أسمى تعبير لها عند الرومان، وهنا دائرة «الحق الجديد» المتولد، أساساً، من القانون المدني الذي وضعه نابليون. هناك استناد السلطة السياسية إلى التقليد حيث الاحتكام إلى مبدأ «حق الملوك الإلهي في الحكم»، وهنا السلطة السياسية المستندة إلى مبدأ «الحرية». هناك «أساتذة الفكر» أنبياء ورجال دين ـ شأن سليمان وداود وشاول ـ وهنا فقهاء حق طبيعي ـ من أمثال جون بودان (١٥٢٩ ـ ١٥٩٦)، وهوغو كروتيوس (١٥٨٣ ـ ١٦٤٥)، وبوفندورف (١٦٣٢ ـ ١٦٩٤) ـ ومفكرون سياسيون ـ أنظار هوبز (١٥٨٨ ـ ١٦٧٩)، وسبينوزا (١٦٣٢ ـ ١٦٧٧)، ومونتسكيو (١٦٨٩ ـ ١٧٥٥)، ـ دأبهم أن يستندوا إلى مفهوم «الإنسان» لا إلى مفهوم «الوحي»، وإلى منطق «الإبداع» لا إلى منطق «الإتباع». وباختصار، لقد كان النظام القديم يقوم على مبدأين:

أولاً: طاعة الأفراد العمياء تلقاء سلطة الأمراء المطلقة؛ بحيث كانت إرادة الأمير تشكل قانوناً مطلقاً؛ وذلك كله بتزكية من رجال الدين ومباركتهم.

ثانياً: حق الملوك الإلهي الموسوي باعتبارهم ظل الله في أرضه وخلفاءه في الدنيا. لكن، مقابل القدامة قامت الحداثة على أساس من البحث العقلي عن الأسس المعقولة والواقعية التي تنهض عليها السلطة السياسية. وهكذا حلت بالتدريج أسماء كروتيوس وهوبز ومونتسكيو محل شاول وداود وسليمان. . كما قابلت هذه الأسماء من فلسفة الحق والسياسة أسماء كوبرنيك (١٤٧٣ ـ ١٥٤٣) وكبلر (١٥٧١ ـ ١٦٣٠) ونيوتن (١٦٤٢ ـ ١٧٢٧) في فلسفة الطبيعة.

قد يعترض معترض على هيغل من جهتين: حضور بعض أنحاء الديمقراطية في الأنظمة الاجتماعية والسياسية الموسومة بالقدامة، وغياب الحس الديمقراطي لدى العديد من دعاة الحداثة! وقد رد هيغل على الاعتراض الأول

---

(٣٥) Hegel, *Leçons sur l'histoire de la philosophie, tome 6: La Philosophie moderne, de Fr. Bacon aux Lumières*, pp. 1252-1253.

بأن ديمقراطية أثينا، وإن هي اشتهرت وذاعت، اشتكت من آفتين: **أولاهما**؛ أنها كانت ديمقراطية النخبة والصفوة. وهل يجوز الحديث عن ديمقراطية في حضور السادة وغياب العبيد؟ ثم إنها، **ثانياً**، قامت على ضرب من الاعتباط والعسف. ذلك أن اليونان لم يستندوا، في كل ما قرروه، إلى متداول الرأي ومتولد النقاش، وإنما هم «استمدوا قراراتهم النهائية من ملاحظة ظواهر خارجية تماماً، مثلما هم استشاروا فيها واستفتوا نبوءات العرافين وأحشاء الحيوانات المقدسة وطيران الطيور». فأي ديمقراطية هي هذه اليونانية؟ كما يرد على أولاء الاعتراض الثاني بالاعتراف بأن بعض منظري الدولة الحديثة ـ وهوبز على الخصوص ـ دافعوا عن الاستبداد، لكنهم ما فعلوا كالقدماء، برروه بحق الملوك الإلهي في الحكم، وإنما هم حاولوا تسويغه بالحجج العقلية. قال عن هوبز بالخصوص: لئن حق أن هذا الرجل «أكد ضرورة الطاعة السلبية والحكم الملكي المطلق»، فلا ننس أن جديده الذي طلع به على الناس واستفرد به فما سبقه أحد من القدماء إليه هو أنه «حاول أن يرد التجمع السياسي وطبيعة السلطة السياسية إلى مبادئ افترض أنها توجد بداخلنا ونقر بأنها مبادؤنا الخاصة»[٣٦]، ولم يلجأ في تسويغ ما أراد تسويغه، على خلاف القدماء، إلى «التقليد» أو إلى «السياسة الوضعية»؛ أي إلى السياسة المفروضة من الخارج بالتقليد من غير محاولة إقناع أو اقتناع. ومهما يكن من أمر، فإن محاولة «تعقيل الحياة الاجتماعية» هي التي ميزت الحداثة عن القدامة. وهي المحاولة التي سبقتها، كما أسلفنا بيان ذلك، «محاولة تعقيل الطبيعة».

والحقيقة أن الصلة بين المجالين الطبيعي والاجتماعي واضحة عند هيغل من حيث كونهما معاً أمرين معقولين. لكن درك المعقولية الاجتماعية هذه ما كان بالأمر الهيّن على أهل النظر وإنما هو شق عليهم. ذلك أن «دأب الناس أن يسلموا، إذا ما كان الأمر يتعلق بالطبيعة، بأنه يجب على الفلسفة أن تدخل الطبيعة في نطاق اهتمامها وأن تعرفها على نحو ما هي عليه، وأنه إذا كان حجر الفلاسفة مختبئاً في مكان ما، داخل الطبيعة ذاتها، فإن الطبيعة، على أي حال، تشتمل في جوفها على علتها العاقلة، وأن ما يجب على المعرفة أن تبحث عنه وأن تدركه على شكل أفكار شاملة هو هذه العلة العاقلة الكامنة في داخل الطبيعة، لا صورها وأحداثها العارضة التي تظهر

(٣٦) المصدر نفسه، ص ١٥٥٨.

للملاحظ السطحي، بل الانسجام الأزلي والتناسق الأبدي في هذه الطبيعة، وهو قانونها وماهيتها الكامنة»[٣٧]. ومع ذلك، فإن الناس يحرمون العالم الروحي ـ عالم القوانين الأخلاقية ـ مما ينسبونه إلى الطبيعة ـ عنينا سيماء «المعقولية» ـ علماً أن سلطة القوانين الأخلاقية؛ إذا ما هي تدبر أمرها، ظهر أنها أعلى من سلطة القوانين الطبيعية؛ نظراً إلى أن «من شأن الروح أن تكون أسمى من الطبيعة، ونظراً إلى أن الأشياء الطبيعية لا تبدي صفتها العقلية إلا بطريقة خارجية ومعزولة وتخفي هذه الصفة تحت مظهر الجواز»[٣٨].

أما القوانين الأخلاقية فشأنها أن تبدي معقوليتها في باطنيتها وجوانيتها. ولذلك اشتكى هيغل من أولئك الذين يقولون بعكس ما قال به: «أما العالم الأخلاقي أو الدولة (أعني العقل على نحو ما يتحقق بالفعل على صعيد الوعي الذاتي) فلا يظفر بأي طائل من القول بأن السيادة والقدرة على هذا المستوى إنما تكونان للعقل الذي يوطد نفسه ويجد أنه في بيته وسط هذه المؤسسات. وقد يفترض في العالم الروحي، على العكس من ذلك، أنه يقع تحت رحمة الصدفة والهوى، وأن الله قد تخلى عنه. ونتيجة ذلك هو القول بأنه إذا كان العالم الأخلاقي بغير إله فسوف تقع الحقيقة خارجه، وما دام يفترض كذلك أن العقل موجود داخل هذا العالم، فإن الحقيقة لا تصبح شيئاً سوى أن تكون مشكلة»[٣٩]. والحقيقة أن عالم الروح، عند هيغل، هو عالم المعقولية بامتياز. وهو أحق من عالم الطبيعة بهذه الصفة. فنحن معه ننتقل من عالم الطبيعة الذي ينتج مخلوقات غير واعية ـ مادة جامدة، نبات، حيوان ـ إلى «عالم خلقه العقل الإنساني الواعي نفسه»[٤٠]؛ أي إلى «عالم الحرية». وعالم الحرية هذا إنما يحققه، على نحو موضوعي، عالم الحق، ولذلك لزم بيان شأن الحداثة في فلسفة الحق.

وبطرقنا لمضمار «فلسفة الحق» نكون قد طرقنا باب إحدى دوائر نسق هيغل الثلاث. قصدنا بالدوائر الثلاث: دائرة «المنطق» ودائرة «الطبيعة» ودائرة

---

(٣٧) جورج ويلهلم فردريك هيغل، **أصول فلسفة الحق**، المكتبة الهيغلية، ترجمة إمام عبد الفتاح إمام (القاهرة: مكتبة مدبولي، ١٩٩٦)، ص ٧٥.

(٣٨) جورج ويلهلم فردريك هيغل، **أصول فلسفة الحق**، ترجمة تيسير شيخ الأرض (دمشق: وزارة الثقافة، ١٩٨٤)، ص ١٩٥ ـ ١٩٦. (بتصرف قليل).

(٣٩) هيغل، **أصول فلسفة الحق** (ترجمة إمام)، ص ٧٦.

(٤٠) Hegel, *Encyclopédie des sciences philosophiques, tome 3: Philosophie de l'esprit*, add. 391, p. 410.

«الروح». وقصدنا بالباب المطروق للدائرة: دائرة «الروح»، وبالذات دائرة «الروح الموضوعية». وهيغل قصد بدلالة «الروح الموضوعية» معنى «الحياة المشتركة بين الناس» أو «مجال العيش المشترك» معتبراً في جانبه الحقوقي (الخاص والعام) والاجتماعي (الأسرة) والاقتصادي (المجتمع المدني) والسياسي (الدولة)؛ أو لنقل، مع إريك فايل (١٩٠٤ ـ ١٩٧٧)، إنه تقصد «حياة الحيوان السياسي»؛ أي جماع «القوانين والأخلاق والأعراف والتنظيم الاجتماعي وتنظيم الدولة»[٤١].

إن الروح تكون، في أول عهدها، «تائهة» في الطبيعة «ضائعة». فهي لا تزال، كما يقول هيغل نفسه، «نائمة» في الطبيعة «غافية». ويقظتها الحقة إنما تتم بفضل «وخزة» الوعي و«هزته»؛ أي بفضل إقبالها على الوعي بما يحيط بها (العالم) وبذاتها (الوعي بالذات). ذلك هو المجال الذي اصطلح عليه هيغل بوسم «الروح الذاتية». بيد أن هذه الروح، إن تدبر أمرها حق تدبر، ظهرت أنها لا تزال «الروح الفردية»؛ أي الروح من حيث هي «إرادة» وحسب، لا من حيث هي تحقق في عالم. وإذا حق أن هذه الروح، على الرغم من سذاجتها، تظهر بينونتها عن الطبيعة ومقابلتها لها، فإنه يحق القول من هذه الجهة ذاتها أنه لن يكون بمكنتها أن تحيا الحياة العاقلة الكريمة إلا إن هي انعكست على ذاتها؛ أي إلا إن هي شعرت بنفسها فأرادت ذاتها؛ نعني أرادت قوانينها (مجال الحق المجرد) وشاءت أخلاقيتها (مجال الأخلاقية) وآنست مؤسساتها الاجتماعية الموضوعية ـ من أسرة ومجتمع مدني ودولة (مجال الأخلاقية الموضوعية). ها هي إذاً تغادر «مملكة الروح الذاتية». وهي إذ تفعل فإنها تتوجد، أول ما تتوجد، في «مملكة الحق» أو القانون، بمعناه الروماني؛ أي في مجال «القانون الخاص» و«الحق المفرد».

ها هو الفرد الحقوقي هنا يواجه، كما قال روزنزفايك، «حشداً من الأفراد المساوين له» من جهة النظر الحقوقية. لكن هذا «الحشد» ما صار بعد «جماعة» أو «أمة»[٤٢] بمعناها الاجتماعي ـ السياسي، وإرادته لا تتحقق إلا

---

(٤١) Eric Weil, *Hegel et l'Etat* (Paris: Vrin, 1950), p. 32, et
إريك فايل، **هيغل والدولة**، ترجمة نخلة فريفر، المكتبة الهيغلية (بيروت: دار التنوير للطباعة والنشر، ١٩٨٦)، ص ٣٦.

(٤٢) Franz Rosenzweig, *Hegel et l'Etat*, traduit de l'allemand par Paul Laurent Assoun, philosophie d'aujourd'hui (Paris: Presses universitaires de France (PUF), 1991), p. 303.

بقدر اعترافه بإرادة الآخرين. وهنا تشكل «الملكية»؛ من حيث هي «حق الفرد بما هو فرد»، مجال هذا التحقق. وهي تعني «حق تملك طبيعي». وهو التملك الذي يصير بموجبه «الفرد الطبيعي» «شخصاً قانونياً». . ولا ملكية بلا «عقد»، ولا ملكية إلا وتجري عليها عوائد ويشكل «اغتصابها» جريمة تستدعي عقاباً. وليس في الأمر غرابة أن تبدأ الإرادة بالحق: فالإرادة يجب، كما يقول هيغل، «ألا تظل مجردة؛ إذ لا بد أولاً من أن تتجسد أو تهب نفسها وجوداً». مع العلم السابق أن «المادة المتاحة أمام الحس في البداية لمثل هذا التجسد هي الأشياء؛ أعني الموضوعات الخارجية»[٤٣]. وإذا كان من حق الذات أن «تتملك» ـ وتلك هي الحرية ـ فإن الحرية التي نعثر عليها هنا تتعلق بمفهوم «الشخص» الحقوقي القانوني؛ أي «بالذات التي هي حرة»، لكنها «حرة حقاً في نظر نفسها (أو هذا الشخص حر في عين نفسه) وهو يهب نفسه تجسيداً ووجوداً في الأشياء». لكن، بما أن الإرادة هي التي تنصب داخل هذا الشيء، فإنها بدورها يمكنها أن «تُغَرِّبَ» الشيء؛ أي أن «تفوته» (تفويت الملكية). وما كان من شأن التغريب أن يتم من دون تعاقد. لكن، لا شيء يمنع هذه الإرادة من أن تنحرف وتجنح. وتلك هي «الأذية» بالملكية أو «الجريمة» ضدها. غير أنه بما أن الحرية، حتى تلك المستلبة منها، لا تحتمل الإكراه الذي هو نقيض الشخص، فإن الإكراه والقوة يلغي بعضهما بعضاً: فعندما ينكر المجرم شخص الآخر، فإنه ينكر شخصه هو بالذات؛ كلاهما يتلاغى. وبما أن الفرد في جوهره عاقل، فإنه يريد أن يستبين الحق بالإكراه المضاد؛ أي بإرادة الحق والعدل. فالإنسان لا يبغي الشر الذي يفعل لأنه لا يريد أن يكون الشر أمراً مصنوعاً. . هنا يصبح الفرد ذاتاً؛ أي إرادة منسجمة مع ذاتها لا تتناقض ولا تتعارض. فماله الآن أهمية في ناظره ليس المباشرة (الملكية) من حيث هي «تخارج» واغتراب، ما له أهمية هو «البصيرة» و«النية» و«الغرض»؛ أي الخير كما تعتبره الذات. ذلك هو مجال الأخلاقية بمعناها الكانطي الفيشتي.

الفرد هنا لا يريد أن يعلم إلا إرادته الأخلاقية ـ تلك الإرادة التي تدعي أنها قانون الجماعة وهي لا تعترف بتعدد إرادات الأفراد وتصارعها، وإنما بإرادة الجماعة إرادة واحدة ومثالية. لكن هذا «الضمير الخلقي» أو «القناعة

(٤٣) هيغل، **أصول فلسفة الحق** (ترجمة إمام)، ملحق الفقرة ٣٣، ص ٢٧٩.

الأخلاقية»، إذا ما هو تؤمل حق تأمل، ظهر أنه غامض في الأذهان ملتبس في الأفهام. وذلك لأنه يكون صالحاً وصادقاً ما دامت المسألة مسألة نية. لكنه يستطيع أن يبرر أي شيء، كما قد يقدر على أن يدافع عن الأمر الأكثر سوءاً، بله أن يفعل الشر. . ومن ثمة فالأخلاقية مجرد داخلية ونية طيبة، وإن لعليها أن تتجسد. وليست هي تتجسد إلا في «الحياة الاجتماعية». إذ «يجب أن تدرك الإرادة أن الخير موجود، وأن الحرية هي أيضاً موجودة، موضوعياً، في العالم، وأن العمل له معنى. يجب أن تسلم الإرادة الفارغة والخير الصوري بأنها قد تحققت في الواقع، وأنها قد تحققت على وجه أكمل أو أقل لا يهم، إنما هي قد تحققت في العالم»[٤٤]. وتحققها في العالم هو ما يسميه هيغل «الأخلاقية الاجتماعية» أو «الأخلاقية الموضوعية»، مقابل «الأخلاقية الذاتية» أو «الأخلاقية الفردية»؛ يعني أخلاق النية والقناعة والفردانية. هنا تجسيد لتصالح الخارج والداخل. وهنا يعترف الفرد بالجماعة من حيث هي شيء خارج عنه ويعرف أن الجماعة تعترف به.

وأول تجسيد لهذه الوحدة هو شيء طبيعي صورته الحب والوجدان؛ أي الأسرة. بالأسرة يجد وعي الفرد نفسه داخل كل قائم بذاته مستقل بنفسه. لكن الشأن في الأسرة ألا تدوم طويلاً؛ إذ هي سرعان ما تنشطر. وليس معنى ذلك أن الفرد يتنكر للأسرة ـ بل إنه ليبتدر إلى تأسيس أسرة أخرى جديدة ـ وإنما هو ينكر أن تكون الأسرة هي الرابطة الوحيدة الممكنة بين الناس والآصرة المتفردة بين أعضاء الجماعة. وهكذا يرتبط أعضاء الأسر بعضهم ببعض بما هم موجودات مستقلة تعيش في «نظام ذري» قائمة بذاتها تبحث عن مصلحتها. وذلك هو «المجتمع المدني» بوسمه «مملكة الفردية والحاجة والمصلحة». إلا أن مملكة الفردية هذه تشعر الفرد بنوع من الاغتراب، فلا يحس فيها أنه في بيته ومأواه؛ إذ هي مملكة بلا حدود وبلا رحمة. ثم إنها، بعد هذا وذاك، «مملكة تقوم على الصدفة». فلا بد إذاً من آصرة أمتن ورباط أقوى. وليست هذه الآصرة وهذا الرباط سوى «الدولة». ففيها يحقق الفرد إشباعه التام ورضاه الكامل. وبها تختتم فلسفة الحق مدارجها ومراقيها.

يبدو إذاً أن مفاهيم «الحرية» و«العاقلية» و«الرضا» تؤدي دوراً أساسياً في

---

(٤٤) Weil, *Hegel et l'Etat*, p. 41, et

فايل، **هيغل والدولة**، ص ٤٧.

العالم الموضوعي الذي «شيده» هيغل. فأنت تلفي أن الذات تشيّد، أول ما تشيّد، عالماً للإرادة خارجياً برانياً. وهذا العالم هو عالم الحق. وهو عالم تحولت فيه الذات إلى «تعدد حي من الذوات»، وتحولت فيه الإرادة إلى «تعدد من «الأشخاص» يعترف بعضهم ببعض»(٤٥). لكن الذوات هنا ليست إلا ذواتاً حقوقية قانونية ـ بالمعنى الروماني ـ أي ذواتاً فارغة نخبة هواء. ذلك أنه «في هذا العالم الأول الذي أسسته «الأنا» ينتفي المضمون وتعدم الروح»(٤٦). هنا حرية الذوات مساواة فارغة، وعاقليتها عاقلية «صورية»، ورضاها أو إشباعها رضا «شكلي». إنه عالم لا حرية فيه ولا عاقلية ولا رضا.

وفي مواجهة هذا العالم الفارغ تسعى الذات إلى تأسيس عالم آخر ـ عالم «الروح» ـ عالم القلب والوجدان والحياة الداخلية؛ أي عالم الأخلاقية: النوايا الطيبة والإرادة الحسنة والخير المحض والضمير الخالص. وهو عالم يطلب تحققه في الخارج (الواقع) القاسي القهار. لكن هذا العالم يفتقد، من جهة أولى، إلى «التحديد»، كما يعدم، من جهة أخرى، إلى «الواقعية»؛ بل قد يعرض له أن يواجه عالم الحق بدعوى منافاته لشريعة القلب؛ ومن ثمة ينحل إلى اعتباطية وإلى ذاتية مفرطة. هنا أيضاً عالم الحق بلا محتوى، وهنا عالم المحتوى بلا كونية أو حق مشترك. لا حرية في هذا العالم سوى الحرية السلبية، ولا عاقلية سوى العاقلية الشكلية، ولا رضا سوى الرضا الجواني الداخلي. وحتى لو نحن سلمنا بأن العالم الأول كان عالم «العاقلية»، وإن هي كانت شكلية (أي مساواة قانونية بلا مضمون أو محتوى)، وأن العالم الثاني كان عالم حرية، وإن كانت هي حرية بلا تحقق وبلا عالم وبلا مضمون؛ فإن ما ينقص هذين العالمين، على علاتهما، هو الرضا؛ أي جعل الفرد يحيا في العالم وكأنه يحيا في بيته.

فقد تحصل أنه لا بد إذاً من عالم أكثر واقعية ومعقولية؛ نعني به عالم الحرية الحق والرضا التام. وهذا العالم لا يتحقق إلا عندما تتذكر الفردية أن عليها ألا تريد الشأن الموضوعي الفارغ (الحق)، وألا تتوق إلى الشأن المأمول الذاتي (الخير)، وإنما أن تعلم أن هذا العالم يتحقق فقط «عندما تخضع الأنا الأخلاقية حريتها، من غير أن تتخلى عنها، لإمرة الحق. وبه تملأ الأمر

---

(٤٥) Rosenzweig, *Hegel et l'Etat*, p. 303.

(٤٦) المصدر نفسه، ص ٣٠٣.

الحقوقي القسري البارد بغنى الإرادة الفردية. حينها وحينها فقط تظهر روحية عالية تتجاوز كونية القانون الجامدة وخصوصية القناعة المحتدمة»[٤٧]. هذا العالم هو عالم «الحياة الأخلاقية الموضوعية» بوصفه العالم الذي يحدث فيه التوافق بين الحرية والقانون. لكن هذا العالم، كما أسلفنا تبيين ذلك، لا يتحقق دفعة واحدة، بل إن الروح الموضوعية تسير فيه سيراً من «عالم الأسرة» ـ حيث «العنصر الأخلاقي ما زال يحيا حياة غامضة؛ أي حياة طبيعية إن صح القول؛ بمعنى حياة حب وحنان أبوي»[٤٨] ـ إلى «عالم المجتمع المدني»؛ عالم النور والوعي، عالم الإرادة والمعرفة، عالم الفردية والمصلحة والأنانية حيث يتحول رابط الدم الطبيعي؛ أي عالم العاطفة والوجدان والحنان (الأسرة)، إلى نقيضه؛ نعني عالم المال بلا عاطفة أو وجدان أو عنصر «أخلاقي». ولا يجد هذا العالم مكمله إلا في «دائرة الدولة» حيث وحدة الفرد والجماعة والحق والأخلاقية. وهو العالم الذي تتحقق في العاقلية والحرية والرضا.

لكن هذا العالم لم يكن من السهل تحقيقه ولا من اليسير تنصيبه. فلقد اقتضى من البشرية كبير التضحية، ولم تتحقق العاقلية والحرية والرضا إلا في عهود متأخرة؛ عهود اصطلحنا على تسميتها باسم «العصور الحديثة» تلقاء «العصور القديمة» وبوسم «الحداثة» تلقاء «القدامة». وكما سبق أن قلنا، إن عالم العقل، عند هيغل، عالم تاريخ، فكذلك هو الشأن في العالم الموضوعي ـ عالم الحق ـ فهو أيضاً عالم تاريخ. لذا لزم بيان تاريخه بالمقارنة بين عالم الحداثة وعالم القدامة.

لنبادر، أولاً، إلى القول: إن هيغل يميز تمييزاً واضحاً بين «المجتمعات القديمة» و«المجتمعات الحديثة»، بل إن ثنائية «القدامة والحداثة» هذه تخترق «فلسفة الحق» من أول فصولها إلى آخرها. وإذا كان العرض يأتي في أغلب الأحايين مجرداً، حتى أن الدارس يخاله عرضاً غير تاريخي، فإن هيغل يضيف في الهوامش والحواشي والضمائم، التي أثرى بها المتن النسقي الصارم، الكثير من الفوائد والفرائد، ويضفي على المتن مسوحاً تاريخية فائقة الدقة والدلالة. هذا مع تحصيل سابق العلم أنه عادة ما يستلهم في حديثه عن «مجتمع القدامة» ثلاثة نماذج هي: أنموذج الدولة الشرقية (الصين والهند)، وأنموذج

(٤٧) المصدر نفسه، ص ٣٠٣.

(٤٨) المصدر نفسه، ص ٣٠٤.

الدولة الأفلاطونية (التي هي عنده انعكاس لواقع الحياة السياسية الإغريقية وإكمال لها)، وأنموذج الدولة الرومانية، وأنه عادة ما يستلهم عند حديثه عن «مجتمع الحداثة» ثلاثة نماذج هي، على التوالي، مجتمع الثورة الفرنسية من روبسبيير إلى نابليون، والمجتمع الإنكليزي، والمجتمع البروسي.

أ ـ الحق المجرد بين القدامة والحداثة

ينظر هيغل هنا إلى «الفرد» من حيث هو «شخص». ومن ثمة تلتقي نظرته هذه إلى الفرد، في هذا المقام من تطور الوعي، بالنظرة الرومانية التي ترى في الشخص إرادة حرة بلا مضمون محدد؛ أي ذاتاً تُختزل في ما تملكه؛ أي في الملكية. لكن إذا تؤمل تصور هيغل للفرد، في هذه المرحلة، ظهر أن هناك ما يخالف عنده التصور الروماني. ذلك أن التصور القديم كان يقوم على «تصور الفرد من حيث «مرتبته الاجتماعية» (Status)؛ أي تصور الإنسان من حيث هو عبد أو حر»[(٤٩)]. أما هيغل فيرى أن الحداثة إنما تتميز بالإيمان بالمساواة الحقوقية لا بين الأفراد الأحرار وحدهم، كما كان عليه الشأن عند الرومان، وإنما بين الناس جميعاً بما هم ناس. وما من تمييز بين الناس إلى أحرار وعبيد إلا ومن شأنه أن يعد، في أوروبا الحداثة، «فضيحة». قال هيغل: «هب أنه قام في أوروبا أمير يحكم الناس بحد السيف، وهب أنه خطر بباله أن يستعبد نصف رعاياه. حينها يبادر ضميرنا بأن يهمس إلينا: إن هذا أمر محال أن يتحقق ولو لجأ الأمير إلى إكراه الناس بكل ما أوتي من قوة». فما من فرد فرد، عند هيغل، إلا ويعلم أنه لن يرضى بأن يكون عبداً البتة، وأن عدم رضاه بعبوديته هذا هو «جوهر وجوده وكنهه». فالحرية إذاً «شرط وجودنا» مهما كانت الشروط الأخرى: سُننا، بلدتنا، وطننا. كل هذه الأمور «عرضية». وهي لا تعتبر. إنما ما يعتبر هو أننا أحرار؛ أي أننا لا نرغب في أن نصبح عبيداً: «كل تحديدات وجودنا؛ من سن ومهنة.. وغيرها، أمور عارضة طارئة خاضعة للتغير. وحدها الحرية تبقى وتدوم. فألا أكون عبداً: ذلك هو وجودي الأكثر حميمية وجوهري وصنفي. وإن شأني ألا أقبل أن أوضع وضع العبد»[(٥٠)]. فكيفما كان الإنسان فإنه لا محالة خاضع، عند هيغل، لقاعدة الحق التي تقول: «كن شخصاً واحترم

---

(٤٩) نقلاً عن: المصدر نفسه، ص ٣٠٧.

(٥٠) Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Leçons sur l'histoire de la philosophie: tome 2: La Philosophie grecque des sophistes aux socratiques*, traduit de l'allemand par Pierre Garniron (Paris: Vrin, 1971), p. 22.

الآخرين بوصفهم أشخاصاً»[٥١]. وينتج من هذه القاعدة، كما هي قائمة في أزمنة الحداثة، ما يلي: **أولاً**؛ إن الإنسان الحديث أضحى يعامل بوصفه غاية في ذاته لا باعتباره مجرد وسيلة إلى غاية تفوقه. **ثانياً**؛ إن الإنسان الحديث أمسى يعامل الآخرين بمثل ما يعامل به نفسه. **ثالثاً**؛ أن لا مكان للعبودية في مجتمع الحداثة. **رابعاً**؛ أن لا سلطان للأب على الأبناء في أمر حريتهم، وذلك على عكس ما كان يفعل الأب الروماني من حرمانه أطفاله من الميراث، وحتى في ملكيته أمر إمكان قتلهم!

وقد نتج من هذا المفهوم الحداثي للشخص القانوني تغير مفهوم «الملكية» ذاته من حيث الإيجاب أو السلب؛ أي من جهة الحفاظ على الملكية أو تفويتها. ففي ما يخص مفهوم «الملكية» رأى هيغل أن الملكية الحديثة قامت على مبدأ «المساواة». وليست تعني «المساواة» هنا مساواة سلب؛ أي المساواة في انعدام الملكية كما هو الشأن في الدولة الأفلاطونية. ذلك أن «فكرة «الدولة» الأفلاطونية انطوت على ظلم بحق الشخص حينما جعلته عاجزاً [بفعل إجراء عام] عن التملك الخاص. فالاعتقاد بأخوة البشر؛ سواء أكانت هي أخوة ورع أم أخوة صداقة أم أخوة قسر، وما يتبعه من مشاعة الممتلكات وإلغاء الملكية الخاصة، يمكن أن يتبدى بسهولة لعقلية تجهل طبيعة الحرية والروح والحق، ولا تدركها في لحظاتها المحددة»[٥٢].

كما أنه ليس المقصود هنا المساواة الإيجابية الجزئية، أي امتلاك بعض الأشخاص الحق في تملك الأشياء، على نحو ما حدث على عهد الرومان. وإنما هي مساواة كلية تامة بين الأفراد ذوي الحقوق. وهي المساواة التي لم تحدث إلا زمن الحداثة. قال هيغل: «إن حرية الشخصية لم تبدأ في التفتح، ولم يعترف بها بما هي مبدأ كلي عام من جانب الجنس البشري ـ على الرغم من أنه جانب صغير ـ إلا منذ نحو ألف وخمسمئة عام بفضل انتشار المسيحية. لكننا يمكن أن نقول: إن مبدأ حرية الملكية لم يعترف به في بعض المناطق إلا بالأمس القريب فحسب. وهذا المثل من التاريخ قد يصلح في توبيخ نفاد صبر

---

(٥١) هيغل: **أصول فلسفة الحق** (ترجمة إمام)، ص ١٤٦، و**أصول فلسفة الحق** (ترجمة تيسير)، ص ٨٥، و Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Principes de la philosophie du droit*, traduit de l'allemand par André Kaan, idées (Paris: Gallimard, 1940), p. 84.

(٥٢) هيغل، **أصول فلسفة الحق** (ترجمة تيسير)، إضافة ٤٦، ص ٩٢، و Hegel, *Principes de la philosophie du droit* (traduit de l'allemand par Kaan), pp. 94-95.

الرأي [العام] وفي بيان طول المدة التي تحتاج إليها الروح في تقدمها نحو وعيها بذاتها»(٥٣).

وفي ما يخص مفهوم «التنازل عن الملكية» رأى هيغل أن هذا المفهوم نفسه عن الحرية المتعلق بالملكية ينطبق على تحويل الملكية إلى الغير، أو ما يسميه هيغل «التفويت» أو «التغريب». ولما كان التفويت شيئاً ضرورياً بل جزءاً من الحرية ـ إذ طالما لدي الحق في الملكية لدي الحق في التخلي عنها ـ قام هيغل يميز بين مفهوم «تفويت الملكية» القديم ومفهومه الحديث. وهنا ميز بين «الملكية المادية» و«الملكية الروحية أو المعنوية»؛ تلك تفوت وهذه لا تفوت. ذلك أن الشيء الذي لا يمكن، بأي حال من الأحوال، أن ينفصل عن الشخص، والذي لا يجوز أن يقال عنه، مهما كانت الظروف، إنه «ملكية» مادية فيفوت، هو «الشخصية» و«حرية الإرادة» و«الأخلاق» و«الدين». ومن ثمة، فإن الرق والعبودية والحرمان من الملكية والتفويت الجزئي لها، على نحو ما كان يحدث في المجتمعات القديمة، انتهاك للحق المجرد. وإن التنازل عن العقل والأخلاق والدين ليتمثل، عند هيغل، في الخضوع للخرافة وسيطرة الآخرين. . . فهذه كلها أشكال من الاغتراب أو التفويت يدينها هيغل ويرى أنها لا يمكن أن تستمر في مجتمع الحداثة. يقول: «من طبيعة الأشياء أن يكون للعبد الحق المطلق في تحرير نفسه. ولو أن أي شخص انحط بحياته الأخلاقية وأَجَّرَ نفسه إلى لص أو قاتل فذلك بطلان كامل (أو سلب مطلق)، فكل إنسان مرخص له في أن يخرق هذا العقد. وقل الشيء نفسه لو أنني أَجَّرْتُ شعوري الديني للكاهن، ووهبت له حق الاعتراف الخاص بي؛ لأن مثل هذه المسائل الداخلية على الإنسان أن يحسم فيها الأمر بنفسه وحده. والشعور الديني الذي يسيطر فيه شخص آخر ليس الشعور الديني الصحيح على الإطلاق. إن الروح واحدة ومفردة دائماً، ويجب أن تسكن بداخلي حتى أكون جديراً بوحدة وجودي بالقوة ووجودي بالفعل»(٥٤). ومن ثمة، لا تنازل عن الروح ولا اغتراب عن النفس.

قد يذهب بعضهم إلى القول: أَوَليس العامل الحديث يحيا حياة اغتراب الذات، ومن ثمة لا يباين وضعه وضع العبد القديم؟ أَوَليس هو يتنازل عن

---

(٥٣) هيغل، **أصول فلسفة الحق** (ترجمة إمام)، إضافة ٦٢، ص ١٧٣ ـ ١٧٤، و Hegel, Ibid., pp. 105-106.

(٥٤) هيغل، **أصول فلسفة الحق** (ترجمة إمام)، ملحق الفقرة ٦٦، ص ٢٨٩.

منتوجه للغير (رب العمل)، ومن ثمة لا فرق بينه وبين العبد القديم؟ لكن هيغل يلح هنا على ضرورة إجراء تمييز دقيق فيقول: «التمييز الذي نشرحه هنا هو تمييز بين العبد والخادم الحديث أو أجير اليوم. فالعبد الأثيني ربما كان لديه شغل أسهل وعمل عقلي أكثر مما هو مألوف في حالة الخادم، لكنه لا يزال عبداً لأنه قد نقل إلى سيده ملكية نشاطه كله»[٥٥]. ولئن حق أن هيغل رثى لوضع العامل الحديث، إلا أن هذا لم يدفعه أبداً إلى أن يساوي بين قديم العبودية وحديث العمالة. فشأن العامل الحديث، كما أسلف هيغل، أن يعطي للسيد جزءاً من نشاطه، أما شأن الرق فكان أن يهب لسيده كل منتوجه؛ أي كل ملكه.

تحدثنا عن الملكية في المجتمعات القديمة والحديثة، وتحدثنا عن المالك إيجاباً وسلباً، لكن المالك ما كان، على التحقيق، إلا الشرط القبلي الذي تقوم عليه «مملكة الأخلاق» وتنهض. ومن ثمة، لم يكن إلا «الشخص» المتفرد المنعزل وليس «العضو» في الأسرة أو الفاعل في مهنة (المجتمع) أو المواطن (الدولة). ولذلك لزم أن يحقق ذاته في العالم الموضوعي لا التجريد الحقوقي. وهو يحقق نفسه بدءاً في الأسرة.

ب ـ الأسرة بين القدامة والحداثة

لما كانت الأسرة عماد المجتمع المدني بخاصة والدولة بعامة، فقد تنبه هيغل إلى دقائق تحول نظام الأسرة الحديثة وأثر ذلك في إعادة بناء المجتمع الحديث. قال هيغل: «إن حق جزئية الذات في الإشباع، أو بعبارة أخرى حق الحرية الذاتية، هو محور ومركز الاختلاف بين العصور الحديثة والقديمة. ولقد عبرت المسيحية عن هذا الحق في لاتناهيه، وأصبح المبدأ الكلي الذي شكل صورة جديدة من الحضارة [العالم الجديد]. ويمكن أن نقول إن الحب، والمذهب الرومانسي، و[السعي إلى تحقيق سعادة الفرد الأبدية]. . إلخ، كان من بين الصور الأولى التي تشكل فيها هذا الحق. ثم جاءت بعد ذلك صور أخرى مثل: الاقتناعات الأخلاقية والضمير. وأخيراً بزغت صور أشكال إضافية: ظهر بعضها وساد في ما تلا ذلك بوصفه مبدأ المجتمع المدني وبوصفه لحظات في دستور الدولة، في حين ظهر بعضها الآخر في

---

(٥٥) المصدر نفسه، ملحق الفقرة ٦٧، ص ٢٨٩ ـ ٢٩٠.

مجرى التاريخ، ولا سيما تاريخ الفن والعلوم الفلسفية»[٥٦]. ليس يفوت القارئ هنا أن يلاحظ أن هيغل جعل محور التحولات مفهوم «الحب». والحق أن المتحدث عن الحب لا يبعد عنه أن يشير إلى «عش الحب»؛ أي إلى الأسرة الحديثة. فالأسرة الحديثة تقوم على «صلة الحب والإحساس الجميلة الحرة»، في حين قامت الأسرة القديمة (الرومانية) على «مبدأ الغلظة والتبعية». فلم يحصل الأزواج الرومانيون على زوجاتهم بطلب أيديهن وبالتودد إليهن، وإنما تم ذلك بالعنف والقهر والمغالبة. ولذلك لاحظ هيغل أنه في المؤسسات الاجتماعية الرومانية كان يتجاهل حق اختيار الزوجة عموماً. . حيث كانت الأسرة تذوب، بما هي وحدة، في تجريد «الفخذ» و«العشيرة»، فلا يحيا فيهما الزوجان من حيث هما فردان متحابان أو من حيث هما وحدة متحابة. . في حين أن الأسرة الحديثة تقوم على الحب. وهذا الحب «عنصر أخلاقي موضوعي من عناصر الزواج. وهو، بما هو حب، عاطفة نحو كائن واقعي وحاضر وليس نحو تجريد من التجريدات»[٥٧]. إنما شأن الأسرة الحديثة أن تبنى على الحب لا على الدم أو العنف. وإنما شأنها أن تكون أسرة «ذرية» لا تذوب في تجريد الفخذ والعشيرة. . وقد ترتبت عن مفهوم «الأسرة» هذا نتائج:

أولاً: لما كانت الأسرة الحديثة قائمة على الحب استحال استرقاق النساء والأطفال. وهكذا لم تعد المرأة ما كانت عليه في عهد الرومان «جزءاً من متاع الرجل»، وإنما هي أضحت «شريكته» و«مكافئته». وقس على ذلك وضع الأطفال؛ إذ «ها هم في ذواتهم كائنات حرة، وحياتهم هي الوجود المباشر لهذه الحرية فقط. إذاً فهم لا يخصون الآخرين، ولا يخصون والديهم كما تخص الأشياء مالكها»[٥٨]. وذلك بعد أن كان وضعهم عند الرومان أقرب إلى الاسترقاق منه إلى الانعتاق. قال هيغل: «إن وضع الأطفال بوصفهم أرقاء هو إحدى المؤسسات التي تصم أكثر ما يكون التشريع الروماني. وهذا الانحراف للأخلاقية الموضوعية في الحياة الأكثر داخلية والأكثر حناناً هو من

---

(٥٦) المصدر نفسه، الفقرة ١٢٤، ص ٢٢٩ (بتصرف)، و Hegel, *Principes de la philosophie du droit* (traduit de l'allemand par Kaan), p. 156.

(٥٧) المصدران نفسهما، ص ٢٢٠ و٢١٦ على التوالي.

(٥٨) هيغل، **أصول فلسفة الحق** (ترجمة تيسير)، ص ٢١٤، و Hegel, *Principes de la philosophie du droit* (traduit de l'allemand par Kaan), p. 210.

العناصر الأكثر أهمية لفهم طابع الرومان في التاريخ العالمي ولفهم ميلهم إلى الشكلية الحقوقية»[٥٩].

ثانياً؛ لما كانت الأسرة الحديثة قائمة على الحب، ولما كان الحب إنما يعني تساوي الإرادات؛ فإن الإراثة تأثرت بهذا الطابع التعادلي. أما على عهد الأسرة القديمة ـ والأسرة الرومانية على وجه الخصوص ـ فقد كانت طريقة الإرث إحدى قساوات النظام الأسري العسفي الروماني. ذلك أن قوانين الرومان نظمت حتى إمكان أن يبيع الأب ابنه، ورأت أن الابن إذا ما هو تحرر من سيده الجديد، فإن شأنه أن يعود إلى سلطة الأب، وليس هو يخرج حقاً من ربقة الرق إلا بعد تحرره للمرات الثلاث. فالابن البالغ لم يكن كذلك من حيث المبدأ تماماً، ولا هو كان شخصاً حقوقياً، ولم يكن بإمكانه أن يتملك غنائم الحرب. . وحينما يخرج بعد بيعه وتحرره ثلاث مرات من السلطة الأبوية، فهو لا يرث إلا بوصية مكتوبة. وكذلك يقال عن وضع المرأة «الحرة»، فلم تكن لترث في أهلها. . ولقد حدث أن احتاج فقهاء الحق الرومانيين إلى استخدام الكثير من الحيل الفقهية والتعاميل القانونية والتعلات الاجتهادية لتعقيل مثل هذه الأوضاع العسفية؛ شأن تقييد المِلْك بالوراثة تحت اسم «الملك العادي» أو تقييد البنت على أنها «ولد».

ولما كانت الأسرة، مثل الكائن الطبيعي، لا تدوم وإنما هي ما تنفك تتحلل بفعل تأسيس أسر جديدة وارتقاء الفرد من وضعه الأسري إلى وضعه المهني الاعتباري؛ كان لا بد من أن يتأسس إطار جديد يمارس فيه الأشخاص حرياتهم ومهنهم. ذاك هو المجتمع المدني.

ج ـ المجتمع المدني بين القدامة والحداثة

قال هيغل: «إن خلق المجتمع المدني هو إنجاز العالم الحديث الذي أعطى للفكرة لأول مرة كل التحديدات التي تستحقها»[٦٠]. وقد قصد هيغل بالمجتمع المدني تجمع الأفراد بغاية تحقيق مصالحهم الخاصة. فشأن المجتمع المدني إذاً أن يتحدد بنظام الحاجات من حيث هو ينهض على خلق وسط من الاحتياج المتبادل. فقيامه على أنانيات الأفراد الخاصة أمر متحصل.

(٥٩) المصدران نفسهما، ص ٢١٤ و٢١٠ على التوالي.

(٦٠) هيغل، **أصول فلسفة الحق** (ترجمة إمام)، ملحق الفقرة ١٨٢، ص ٦٢٤.

لكنه يضمن التوازن بين نسق الحاجات المتبادلة هذا بتوسل نظام قضائي الشأن فيه أن يحقق سلامة الأفراد وملكيتهم، وأن يضع حداً للخلافات بينهم، وبتوسل إدارة ترابية تحمي مصالح كل الأشخاص، وبالاستناد إلى تنظيم الهيئات المهنية لأشكال العمل الخاصة.

قد يرى البعض أن هذا الضرب من المجتمع ـ أو التجمع المصلحي ـ كان موجوداً في كل العصور، لكن لهيغل رأياً خاصاً. ذلك أن «المجتمعات القديمة لم تكن تعي إلا بالكل وتشتغل له». أما في المجتمعات الحديثة، فإن «ما من فرد فرد إلا وهو يشتغل لحسابه المخصوص»، وذلك حتى وإن هو كان يفيد الجميع من غير أن يدري أو يقصد: «فكل فرد على التحقيق يشتغل من أجل الجميع من غير أن يعلم ذلك، وهو يرى أن فرديته هي الأهم». وهذه هي «الحرية المدنية» التي لم تكن المجتمعات القديمة تعرف عنها شيئاً؛ عنينا بها بحث كل فرد عن مصلحته تحقيقاً لشأن «الحياة العضوية الأعلى»؛ أي لحياة الجميع أو الكل. والمستفاد من هذا، أن الفكرة الحديثة عن المجتمع ـ أي فكرة «المجتمع المدني» ـ كانت غائبة عن المجتمعات القديمة. إذ كان المجتمع «عضواً» تابعاً لـ «جملة» الدولة واقعاً تحت هيمنتها ساكناً تحت مجاري قدرها. ولما قام المجتمع المدني على فكرتين جوهريتين ـ «المهنة» و«الطبقة» ـ فقد لزم مقارنة حضورهما في المجتمعات القديمة والحديثة.

في ما يخص مسألة المهنة لاحظ هيغل «أن دائرة المجتمع المدني كلها هي أرض التوسط حيث توجد أدوار حرة لكل طبع وسجية ولكل موهبة»[٦١]. أما في المجتمعات القديمة فلم تكن المهنة منوطة بالموهبة، وإنما كان التمايز بين المهن يعود إلى «الطبيعة». وذلك «لأنه إذا كانت الذات [في المجتمعات الحديثة] يجب أن تكون حقاً مؤهلة لاختيار مهنتها وعملها، فإنه في الشرق [ممثل المجتمعات القديمة]، على العكس من ذلك، لا يعترف بعد بالذاتية الداخلية على أنها أمر مستقل. وإذا كانت التمييزات تجد طريقها للظهور، فإن الاعتراف بها يصاحبه اعتقاد بأن الفرد لا يختارها لنفسه وبنفسه، لكنه يتلقاها من الطبيعة. لقد كان الشعب في الصين، بغير تمييز للطبقات، يعتمد على القوانين والقرارت الأخلاقية للامبراطور، وبالتالي على إرادة بشرية. كما جعل أفلاطون في جمهوريته التمييزات أو الفروق بالنسبة إلى الوظائف والأعمال

(٦١) المصدر نفسه، ملحق الفقرة ١٨٢، ص ٢٢٤ ـ ٢٢٥.

المختلفة تتم عن طريق اختيار الهيئة الحاكمة أو الرؤساء. ومن ثم فهنا أيضاً قوة روحية أخلاقية هي العامل الحاسم. أما في الهند فإن الطبيعة هي هذه القوة الحاكمة». ولطالما شدد هيغل على هذه المسألة: مسألة أنه في المجتمع الحديث أضحى الفرد هو الذي يختار مهنته ولا تختار له إما بسبب المولد والنشأة أو الحاكم أو الطائفة.. كما كان الأمر عليه في مجتمعات القدامة. وما نحسب روزنزفايك إلا متنبهاً لجلل هذا الأمر عند هيغل حين قال: «إن أثر الإرادة الشخصية ظاهر في الحرية الاجتماعية من خلال الاختيار الحر للمهنة الذي يوليه هيغل عناية فائقة. وما زال هيغل ينبه المرات العديدة على أن هذا الأمر هو أساس الفرق بين الدولة القديمة والدولة الحديثة»(٦٢).

والشيء بالشيء يذكر؛ فهذا النظام الاجتماعي المبني على الطبقات إذا هو تؤمل ظهرت «معقوليته». لكن هنا مسألة للنظر: الفرق بين أن «أختار» طبقتي بناء على معطيات واقعية؛ منها المولد والمقدرة والذكاء والصدف.. وأساساً إرادة الفرد ـ كما هو حادث في المجتمعات الحديثة ـ وبين أن تفرض علي هذه الطبقة شأن قدر لا مناص منه أسكن تحت مجاريه ـ مثلما هو الشأن في المجتمعات القديمة وفي المجتمعات القائمة على نظام الطوائف. وإذا صح أن هيغل يرى أن وجود الطبقات الاجتماعية أمر معقول، وأنها تؤدي وظيفتين مهمتين ـ هما «أن الدولة تستطيع من خلالها أن تدخل مجال الوعي الذاتي للشعب» من جهة، ومن جهة أخرى «من خلالها يبدأ الشعب في المشاركة في الدولة»(٦٣). فإنه لا يصح أنه برر نظام الطبقات القديم. فهو وإن رأى «أن تقسيم المجتمع ككل إلى طبقات كان يحدث بذاته في السابق (الشرق والعالم القديم) بطريقة موضوعية بسبب العقلانية الكامنة فيه»، فإنه رأى من جهة أخرى أن هذه الأنظمة القديمة «كانت تنكر في الوقت نفسه حقوق مبدأ الجزئية الذاتية عندما تجعل توزيع الأفراد مثلاً إلى طبقات من اختصاص الطبقة الحاكمة، كما هو الحال في جمهورية أفلاطون، أو من عمل صدفة الميلاد، كما هو الحال في نظام الطبقات المغلقة في الهند»(٦٤). فهو يرى، من جهة، أن الطبقات تتولد تولداً ذاتياً بفعل تطور النشاط الاقتصادي ـ وهذا هو ما يسميه «معقولية نظام الطبقات» ـ لكنه يرى،

(٦٢) Rosenzweig, *Hegel et l'Etat*, pp. 337-338.

(٦٣) هيغل، **أصول فلسفة الحق** (ترجمة إمام)، ملحق الفقرة ٢٩٩، ص ٦٦٥ ـ ٦٦٦.

(٦٤) المصدر نفسه، ملحق الفقرة ٢٠٦، ص ٤٥٠.

من جهة أخرى، أن مفهوم «الطبقة» لا يلزم أن يلغي حرية الفردية.

ها هو ينظر إلى المجتمعات البشرية عامة فيرى، من جهة، أن «في كل دولة عقلانية توجد تمييزات [طبقية] لا بد أن تظهر، ولا بد أن يصل الأفراد إلى الحرية الذاتية، وأن يقوموا من ذاتهم بوضع هذه التمييزات [الطبقية]»؛ إلا أنه ينظر في المجتمعات القديمة فيرى أن «الأمر لم يصل في الهند بعد إلى الحديث عن حرية وأخلاقية باطنية». ذلك أن «التميزات السائدة هي فقط تلك التنوعات للطبقات الجزئية الخاصة بالأعمال والطبقات فحسب». وهو وإن أقر أن «أمثال هذه التنوعات للطبقات الجزئية الخاصة تظهر في الدولة الحرة» أيضاً، فإنه لم يفته أن ينبه إلى أن الطبقة الحديثة، وعلى خلاف الطائفة القديمة، لا تتعارض مع فردانية الأفراد ولا تمنعهم من إبداء ذاتيتهم. أما في الهند فإن التمايز الطبقي كان يؤثر في الحياة السياسية كلها وفي الوعي الديني بأسره. وفي الصين ظلت التمايزات الطبقية على المرتبة نفسها الأصلية من الجوهرية؛ أعني أنها ما كانت نتيجة لذات الأفراد الحرة[٦٥]. وبعد، ألم يعز الهنود نظام طبقاتهم إلى أسطورة تقول إن طبقة البراهمة خرجت من فم براهما، وإن طبقت المقاتلين خرجت من ذراعيه، كما خرجت طبقة أصحاب الحرف من خاصرته والطبقة الخدومة من قدميه؟

وحدها المجتمعات الحديثة انفلتت من قبضة الطبيعة والاعتباطية والعسف وارتبط فيها نظام الطبقات بالحرية. وإذا حق أن الانتماء إلى الطبقة، في المجتمع الحديث، قد يبقى رهين بعض هذه العوامل؛ مثل «قدرة الفرد الطبيعية ومولده واعتبارات أخرى...»، غير أنه يحق أيضاً القول: «إن العوامل الأساسية والنهائية التي تحدد هذا الانتماء إنما هي الرأي الذاتي وإرادة الفرد الحرة»[٦٦]. وإذا صح أيضاً أن هيغل لا يتردد في تبرير انقسام مجتمعه خصوصاً، والمجتمع الحديث عموماً إلى ثلاث طبقات ـ نعني طبقة أولئك الذين يعيشون بواسطة العمل المحول (صناعة، تجارة)، وطبقة أولئك الذين ينظمون العمل الاجتماعي (وظيفة)، وطبقة أولئك الذين يشتغلون باتصال مباشر مع الطبيعة (زراعة) ـ وما يستتبع ذلك من نشوء للنقابات ـ وهي ظاهرة أخرى مميزة للمجتمعات الحديثة ـ فإنه صح أيضاً أنه يرى، من

(٦٥) Hegel, *Leçons sur la philosophie de l'histoire*, p. 112.

(٦٦) هيغل، **أصول فلسفة الحق** (ترجمة إمام)، الفقرة ٢٦٠، ص ٤٤٩.

جهة أولى، أنه «وإن كانت هذه الطبقات ثابتة، فإنه إذا كان المجتمع الذي يعيش فيه الفرد حراً، فإن هذا الفرد، بل وما من فرد كائناً ما كان، إلا وبمستطاعه أن يبلغ مرتبة مُرقاة، أي طبقة من هذه الطبقات بحسب الطاقة والجهد»[٦٧]، كما يرى، من جهة أخرى، أن الوقوف عند إيجابيات المجتمع المدني الحديث لا يمنع من توجيه بعض الانتقادات إليه دارت، في مجملها، حول مشكلة الفقر التي ترتبت عنه[٦٨].

د ـ الدولة بين القدامة والحداثة

إذا كانت الأسرة هي مجال «العادات الجمعية»، وكان المجتمع المدني موطن «المصلحة الفردية»، فإن الدولة تتجاوز هذه العادة الجمعية الدموية الأقرب إلى الطبيعة وهذه المصلحة الفردية الأقرب إلى الأنانية. ذلك أن من شأن الدولة في نظر هيغل أن تجمع بين الأمر الجزئي (المصلحة الخاصة) والأمر الكلي (المصلحة العامة). فلئن هو ثبت أن «الأمر الكلي لا يسود ولا ينجز اكتماله إلا إذا سار مع المصالح الجزئية»، فكذلك ثبت أن «الأفراد بالمثل لا يعيشون عيشة أشخاص منعزلين يهتمون بغاياتهم الخاصة وحدها وينصرفون عما سواها». فإن تبين ذلك الأمر بأحق تبينه تبين معه مبدأ الدولة الحديث. والحال أن مبدأ هذه الدولة «يتصف بقوة وعمق هائلين لأنه يسمح لمبدأ الذاتية أن يتقدم حتى يصل إلى الذروة من الطرف الأقصى للجزئية الشخصية القائمة بذاتها، ومع ذلك فهو في الوقت ذاته يستعيده إلى الوحدة الجوهرية. وهو بذلك يدعم هذه الوحدة في مبدأ الذاتية نفسه»[٦٩]. وتترتب عن فكرة «الدولة الحديثة» هذه نتائج مهمة تخص مسألة الحداثة:

أولها؛ انتفاء الطابع الفردي الاعتباطي العرضي عن الدولة الحديثة، وذلك عكس الدولة القديمة التي ارتبطت بالأفراد وأمزجتهم وسطوتهم فكانت

---

(٦٧) Weil, *Hegel et l'Etat*. p. 44, et

فايل، **هيغل والدولة**، ص ٥١. (بتصرف).

(٦٨) يقول هيغل: «أما السؤال المهم حول كيف يمكن التغلب على الفقر فهو يمثل واحدة من أكثر المشكلات إزعاجاً للمجتمع الحديث»، انظر: هيغل، **أصول فلسفة الحق** (ترجمة إمام)، الملحق، ص ٢٤٤ و٦٤٢. وللمزيد من التفاصيل، انظر كتابي روزنزفايك «هيغل والدولة،» وفايل «هيغل والدولة» اللذين ناقشا هذه المسألة بشيء من التوسع والاستفاضة: Rosenzweig, *Hegel et l'Etat*, et Weil, *Hegel et l'Etat*.

(٦٩) انظر: هيغل، المصدر نفسه، ملحق الفقرة ٢٦٠، ص ٥٠٦ ـ ٥٠٧.

للسلطان فيها غدوات وبدوات. قال هيغل موضحاً هذا الجانب في الدولة الحديثة: «إن الناظر في دولنا الحديثة يجد أن غايتها ـ التي هي المصلحة العامة ـ تختلف عن غاية الدولة القديمة من حيث إنها محايثة. إن دولتنا الحديثة هي دولة الشرعية والمحاكم والدستور والمجال العمومي. وهذه أمور متأكدة بذاتها في الدولة مترسخة لدرجة أن ما يبقى من قرارات لا يهم إلا الوضع الآني. فإن تبين هذا الأمر جاز لنا التساؤل عما إذا بقي للفرد من عمل يعمله، بل ما إذا كان لا يزال هناك أمر متعلق بالفرد بما هو فرد». أما في الأنظمة القديمة ـ الشرقية منها على وجه الخصوص ـ فقد كانت الدولة بأكملها تحت رحمة الفرد الواحد يتصرف في أمورها كما يشاء. ذلك هو الطاغية المستبد سيد الجميع.

ولم يكن حال الدولة عند اليونان والرومان بأفضل من حالها عند الصينيين والهنود والفراعنة. فعندهم أيضاً كانت الدولة متعلقة بالاعتباط والهوى والذاتية. قال هيغل واصفاً حال تسيير الدولة عند اليونان والرومان: «لقد كان الإغريق والرومان يوقفون قراراتهم السياسية على ظواهر طبيعية متعلقة بأحوال مناخية. وكما هو معلوم لم يكونوا يلجأون فقط إلى استشارة الكهنة من رجال الدين وإنما كانوا يعمدون إلى قراءة المستقبل في أحشاء الحيوانات وعليقها تيمناً بذلك في تسيير شؤون الدولة. ففي يوم معركة بلاتيا مثلاً ـ وكان مستقبل الحرية اليونانية حينها، بل مستقبل أوروبا جمعاء، في كف عفريت ـ ما كان من القائد بوزانيوس إلا أن يكد ويجدّ ويصرف عنايته طيلة الصباح إلى البحث عن بشائر في أضحيات الحيوانات. أما المحدثون فإنهم يتميزون باتخاذ القرار بأنفسهم. فالأفراد الخصوصيون وكذا الأمراء يقررون في شؤونهم بأنفسهم. . في حين كان القدماء، الذين لم يكونوا قد بلغوا بعد قوة الذاتية هذه وقوة اليقين بذاتهم، يستشيرون في قضاياهم العرافين والظواهر الخارجية حيث يجدون فيهما الضمانة على نجاح مشاريعهم ومقاصدهم وإيالة شؤونهم»[٧٠].

قد يحتج محتج على هيغل، في ما ذهب إليه من «عقلانية» الدولة الحديثة، بأمرين اثنين: **أولهما**؛ أن الملكيات الحديثة لم تتخلص من سلطة الفرد وانفراده بالقرار. **وثانيهما**؛ أن الحكم بموجب الدساتير ليس بدعاً على

(٧٠) Hegel, *Encyclopédie des sciences philosophiques, tome 3: Philosophie de l'esprit*, pp. 413-414.

الأنظمة القديمة، ولا حكراً على الأنظمة الحديثة. ويجيب هيغل، في ما تعلق بالنقطة الأولى، أنه يلزم الإقرار حقاً بأن الأفراد ما زالوا يؤدون دوراً مهماً في الدولة الحديثة. لكنه يتساءل: من هم هؤلاء الأفراد؟ وبأي صفة يقومون بالدور الموكول إليهم؟ فهؤلاء الأفراد «ليس لهم حق مطلق [في الحكم] إلا بقدر ما تعبر إرادتهم عن الإرادة الموضوعية [إرادة الجميع]. والشأن في هذه الإرادة أنها لا تتعلق بهذا الأمر المحدد أو ذلك، وليست هي إرادة حسنة. ذلك أن الإرادة الحسنة أمر خاص متعلق بأخلاق الأفراد وقناعتهم وسريرتهم». فهناك إذاً بون شاسع بين الفردية المنفلتة من عقالها ـ كما وجدت في الشرق ـ وبين الذاتية المعقولة ـ مثلما جسّدها ملوك الغرب الحديث. هو ذا ما يسميه هيغل «الذاتية الحرة». وهي ضرورة من ضرورات الدولة تجسد سيادتها ووحدتها وكليتها. وما زال هيغل يمدح مبدأ «الذاتية» الحديثة حتى قال عنها واصفاً مادحاً: «وهذه الأنا التي تشكل الفرق الهائل بين العالم القديم والعالم الحديث، ويجب أن يكون لها مكانها الخاص في البناء الهائل للدولة». ولعل القارئ أدرك هنا أن هيغل يلمح إلى سلطة الملك. والحق أن دعواه إلى الملكية (الدستورية) أثارت الكثير من النقاش ولا تزال تثيره. ومهما تكن وظائف الذات الملكية عنده (السيد الحاكم، المقرر النهائي، المعفي عن المجرمين، القائد الأعلى للجيش، المعلن عن الحرب، الموقع على القوانين، الفيصل في النزاعات بين المستشارين والمعين لهم)، فإن كلمة هيغل النهائية التي «لم يغفرها له أبداً أنصار الملكية الرومانسيون» هي: أن الملك، وإن هو أوكلت إليه هذه المهام، فإنه «لا يعني ذلك أن الملك يكون عنيداً متصلباً في أفعاله، أو في ما يهواه وإنما هو بالأحرى ملتزم بالمضمون العيني لنصيحة وزرائه ومستشاريه، وحين يقوم الدستور فإنه لا يكون له في الأعم الأغلب من عمل سوى أن يوقع باسمه»؛ بمعنى أن «على الملك فقط أن يقول «نعم»، وبذلك يضع النقط فوق الحروف»[(٧١)]. وهو ما دفع ملك بروسيا إلى القول: وماذا سيحدث لو أن الملك لم يضع النقط على الحروف؟ هذه غمزة دلت على مدى فهم الملك للفيلسوف! فإن نحن تمثلنا هذا الأمر أدركنا الفرق بين نظامي الملكية الحديثة والملكية القديمة. والحال أنه «قد يحدث، بسبب التماثل الحاصل في أمر تربع فرد واحد على رأس الدولة، أن يوصف الاستبداد الشرقي والملكية الإقطاعية، التي تسمى نفسها ملكية دستورية، بلا مدافع ولا

---

(٧١) هيغل، **أصول فلسفة الحق** (ترجمة إمام)، ملحق الفقرة ٢٧٧، ص ٦٥٩ ـ ٦٦٠.

منازع بصفة الملكية. لكن الفرق الحقيقي بين هذه الأشكال من الملكية والملكية الحقة يقوم على مدى صلابة مبادئ الحق الجاري بها العمل والتي تجد واقعيتها وضمانتها في قوة الدولة. وما هذه المبادئ (. . .) سوى مبدأ «حرية الملكية» بخاصة و«الحرية الشخصية» بعامة، ومبدأ «المجتمع المدني» (. . .)، وكذا مبدأ النشاط الفاعل المنظم الخاضع للقوانين والسلط الخاصة»[٧٢]. فبيّن بذاته إذاً أن الملكية الحديثة، على خلاف مثيلتها القديمة، لم تعد تقوم على فكرة «أن الله عيّن ملوكاً ليحكموا البشر»، ولا على فكرة «منفعة الشعب ومصلحته»، ولا على فكرة «حق الوراثة الإيجابي»، أو فكرة «الشجاعة البدنية»، أو «الموهبة العقلية»، أو «القسر».

أما في ما يخص الادعاء بأن الأنظمة القديمة ما كانت لتعدم الدساتير، فإن هيغل يجيب بما يلي: من المعلوم أن من مؤشرات حداثة الدولة وجود دستور للبلد. فلا دولة حديثة بلا دستور. لكن ما كل «دستور» بدستور حديث. فهذه الصين مثلاً إن حقق أمرها وجد أنه «ليس باستطاعتنا أن نتحدث عن دستور بالنسبة إلى الصين. لأن ذلك لا بد أن يعني أن الأفراد والنقابات أو الهيئات لها حقوق مستقلة باعتبار مصالحها الخاصة من ناحية وباعتبار الدولة بأسرها»[٧٣]. وهذا ما لم يوجد في الصين. ذلك أن الدستور وحده يكفل الحرية ولا حرية في الصين القديمة حيث المساواة التي كانت سائدة مساواة فارغة؛ أي مساواة الجميع أمام الطاغية لا أمام الدستور. وحتى إن هي وجدت دساتير قديمة، فإنه «لا يشترك الدستور القديم والدستور الحديث في مبدأ جوهري واحد. صحيح أننا نجد بينهما عناصر مشتركة قوامها تعريفات وعقائد مجردة تتعلق بالحكومة العادلة، ومدارها حول ضرورة سيادة العقل والفضيلة، لكن لا شيء أكثر سخفاً من البحث لدى اليونان أو الرومان أو الشرقيين عن نماذج للتنظيمات السياسية في عصرنا»[٧٤].

أكثر من هذا، إن دستور شارلمان، الذي قد يحتج به البعض على هيغل،

(٧٢) Hegel, *Encyclopédie des sciences philosophiques, tome 3: Philosophie de l'esprit*, p. 321.

(٧٣) Hegel, *Leçons sur la philosophie de l'histoire*, p. 98, et

جورج ويلهلم فردريك هيغل، **محاضرات في فلسفة التاريخ**، ترجمة وتقديم وتحقيق إمام عبد الفتاح إمام، المكتبة الهيغلية، ٤ ج، ط ٢ (بيروت: دار التنوير للطباعة والنشر، ١٩٨١)، ص ٧٥.

(٧٤) هيغل، **محاضرات في فلسفة التاريخ**، ج ١: **العقل في التاريخ**، ص ١١٢.

إنما هو قام على القوة. وما من أمر قام على القوة إلا ويسقط بمجرد انهيار القوة. قال هيغل: «إن ما يجعل من دستور ما يتحقق بشكل إيجابي في الواقع هو أن يكون يعبر عن حرية موضوعية يشعر بها الأفراد؛ أي أن يكون صورة للإرادة جوهرية من حيث هو واجب على المواطنين ملزم لهم. والحال أن الروح الجرمانية، على بادئ عهدها، ما كانت إلا نفساً بدئية واعتباطاً ذاتياً وعسفاً، ولم يكن هناك إلزام ولا باطنية، وإنما داخلية جنينية غير واعية بذاتها وسطحية. ولهذا لم يكن هذا الدستور يستند إلى رباط متين وأساس موضوعي تضمنه الذاتية. ففي هذه الفترة لم يكن بالإمكان قيام أي دستور كان ما كان»(٧٥).

وثانيها؛ لم يعد الناس «رعايا» في الدولة، كما كان قد حدث في العهد القديم، وإنما هم أضحوا «مواطنين». ذلك أن علاقة الدولة بالمواطنين لم تعد علاقة رعاية بحيث تظهر الدولة وكأنها قَدَر لا يفهم وكأن الناس بعيشهم في كنفها يحيون حياة السكون تحت الأقدار، وإنما أضحت هذه العلاقة علاقة إشباع وإرضاء. وذلك لدرجة أن هيغل قال: «لقد قيل إن غاية الدولة هي سعادة المواطنين. هذا قول محق غاية الحق. فإذا لم يكن الجميع راضياً، وإذا لم تشبع أهدافهم الذاتية، وإذا لم يجدوا أن الدولة بما هي كذلك هي وسيلة هذا الإشباع، إذاً لاهتز الأساس الذي تقوم عطيه الدولة»(٧٦). فهنا إذاً لم تعد علاقة الفرد بالدولة علاقة إقصاء، وإنما هي صارت علاقة إشراك. ولذلك قال إريك فايل: «إن الدولة الحديثة تتمتع (. . .) بهذه الصفة المخصوصة. وهي كون المواطنين لم يعودوا تابعين لهذه الدولة (ليسوا رعايا تابعين)، وكون العقل والتنظيم (= الدولة) لا يتمثل لهم ويتجلى بما هو إرادة غريبة لا تفهم، بل كونهم هم بالذات، ومن دون أن يتخلوا عن فرديتهم أو عن مصالحهم العينية، يتعرفون في الكلي الموضوعي (= الدولة) إلى كمال فرديتهم ومصالحهم»(٧٧). ومعنى ذلك أنه «تختلف الدولة الحديثة عن الامبراطورية الرومانية بجوهرها حيث تعترف هذه بالمواطن فقط من جهة كونه شخصاً خاصاً. ولذلك فإن هذا الفرد لا يشارك في الدولة التي هي واقعية وحاضرة في شخص الامبراطور وحده من دون سواه (هذا من دون أن نتكلم عن وجود عبيد؛ أي كائنات بشرية لا تعتبر أناساً أمام القانون). في

---

(٧٥) Hegel, *Leçons sur la philosophie de l'histoire*, p. 286.

(٧٦) هيغل، **أصول فلسفة الحق** (ترجمة إمام)، ملحق الفقرة ٢٦٥. ص ٦٤٨ ـ ٦٤٩.

(٧٧) فايل، **هيغل والدولة**، ص ٧٦. (بتصرف).

حين أن الدولة الحديثة ليست تنظيماً من شأنه أن يحتجز المواطنين بل هي تنظيمهم الذي أقاموه بأنفسهم»[٧٨]. فقد تحصل إذاً أن من شأن الدولة الحديثة أن تحقق للفرد الإشباع والرضا. وأن ذلك يتحقق «عندما يعترف كل فرد، بل كل الأفراد، بأن الفرد الآخر يملك قيمة مطلقة في ذاته». ذلك أن ما من فرد فرد إلا ومن شأنه أن يعلم بذاته بأنه معترف به، وما من فرد فرد إلا وهو عضو فاعل في الجماعة ويعرف أنه معروف ومعترف به هكذا من قبل الآخرين جميعاً، ومن قبل الدولة بالذات.

وثالثها؛ إعادة النظر في أمر صلة الدين بالدولة. وقد هاجم هيغل بهذا الصدد كل دعوة إلى «وحدة الدولة والكنيسة». وهو يرى أن الآصرة الجوهرية التي يلزم أن تقوم بين الدولة والدين إنما هي استنادهما معاً إلى العقل. وما عدا ذلك فإن «هذه الوحدة بين الدولة والكنيسة التي يرغب فيها الناس قد وجدت ـ على الأعم الأغلب ـ في الحكم الاستبدادي في الشرق». لكن إذا حقق أمر الاستبداد الشرقي ظهر أنه «ما كان يشكل دولة أو هو على أي حال ما كان صورة واعية بذاتها من الدولة التي هي وحدها تستحق اسم الروح». فالتيوقراطية سمة من سمات الدولة القديمة. ذلك لأنه «لا بد ألا ننسى أن الدين يمكن أن يتخذ شكلاً يؤدي إلى أقسى ضروب العبودية التي يخضع فيها الإنسان لقيود الخرافة ويهبط إلى ما دون مستوى الحيوان». فلو «أنك قلت إن الدولة لا بد أن تنهض على أساس الدين فلربما كنت تعني بذلك حينها أنه يجب أن تقوم على أساس العقلانية وأن تتنشأ عنها وتتخلق، لكن عبارتك قد يساء فهمها كذلك لتعني أن الناس يجب ترويضهم، بمهارة، على الطاعة إذا ما كانت عقولهم مغلولة بأغلال دين العبودية»[٧٩].

الحق أن تأسيس الدولة على أساس من الدين؛ ذلك هو ما يسميه هيغل «ديانة الطغيان». والعلاقة الحقة التي يراها هيغل بين الدولة الحديثة والدين هي التي تقوم على القاعدة التالية: «من الطبيعي أن تقوم الدولة بتأدية واجبها عندما توفر للكنيسة كل حماية ومساعدة حتى تحقق غاياتها الدينية، وفضلاً عن ذلك فما دام الدين هو العنصر المتكامل والمحتم للدولة، وهو الذي يغرس الإحساس بالوحدة في أعماق نفوس البشر، فإن الدولة باستطاعتها أن

(٧٨) المصدر نفسه، ص ٧٦. (بتصرف).

(٧٩) هيغل، **أصول فلسفة الحق** (ترجمة إمام)، ص ٦٥٢.

تطلب من جميع المواطنين الانضمام إلى الكنيسة ـ أي كنيسة مهما يكن نوعها ـ لأنه ما دام مضمون إيمان المرء يعتمد على أفكاره الخاصة فإن الدولة لا تستطيع أن تتدخل فيه»[٨٠]. والحق أنه «إذا كان الدين من نوع الدين الحق الأصيل، فإنه لا يمكن أن يسير في طريق معارضة سلبية. . إنه على العكس سوف يعترف بالدولة ويعمل على تثبيت دعائمها، وسوف يكون له بالإضافة إلى ذلك وضعه الخاص وتنظيمه الخارجي»[٨١]. لكن رفض تأسيس الدولة على الدين لا يعني، عند هيغل، القول بالفصل بينهما غاية الفصل ـ وهي الدعوى المكنى عنها بدعوى «العلمانية».

والحق أن هيغل يفهم «العلمانية» فهماً تاريخياً، ذلك أنه يميز في الديانة المسيحية بين الكاثوليكية والبروتستانتية. تلك ديانة الخارج والقسر والعبادة الشكلية حيث تصبح الصلاة مجرد تحريك للشفاه وخبز الذبيحة قرباناً للإله. وهذه ديانة الداخلية والجوانية والحرية حيث الإيمان إيقان بالقلب وتصديق بالجوارح. تلك ديانة الشعبذة، وهذه ديانة المعقولية. في تلك يقام التمييز بين أهل الكنيسة وبقية التابعين (Laïcat)، وفي هذه الكل أهل إيمان. فليس فيها «إكليروس يمكن أن يكون المؤتمن الذي تنحصر فيه عقيدة للكنيسة، ومن ثمة لا علمانية في البروتستانتية»[٨٢]. ألم يقل مارتن لوثر (١٤٨٣ ـ ١٥٤٦) نفسه: «إن جميع المسيحيين هم على التحقيق قساوسة بالطبع»؛ بمعنى أن كل مسيحي هو قس نفسه؟ والمستفاد من هذه المقارنة أن الديانة الكاثوليكية إنما هي ديانة انعدام الحرية. وهي سبب بلية العصور الوسطى والفترة المتقدمة من الحداثة حيث ساد التعسف السياسي والظلم الاجتماعي.

لذلك حق ما قيل في حق الديانة الكاثوليكية من أنها حافظت على دوام الملكية المستبدة. فواقعها يشهد على أن الحكام إنما آزرتهم الكنيسة فأنشأوا مؤسسات انعدام القانون وأشاعوا الفساد والهمجية الخلقية. . لكن دوام الحال كان من المحال. فهذه «حكمة العالم» اقتضت أن يحل الزواج محل التعفف والتبتل (الرهبانية)، وأن يسد البحث عن المعاش ـ من تجارة وترويج ثروة بذكاء وإخلاص واستقامة (المجتمع المدني) ـ مسد الرغبة في الفقر (الزهد)

---

(٨٠) المصدر نفسه، ص ٥١٩.

(٨١) المصدر نفسه، ص ٥١٩.

(٨٢) هيغل، **أصول فلسفة الحق** (ترجمة تيسير)، ص ٢٩٦.

وامتهان الفاقة، وأن يستعاض عن الرغبة في الطاعة العمياء بطاعة القانون والمؤسسات السياسية الشرعية. وتلك هي الحرية الحقة، حرية العيش الأخلاقي داخل الدولة. فليس يكفي إذاً أن نجد مكتوباً في الإنجيل: «أعطوا لقيصر ما لقيصر وأعطوا لله ما لله»؛ وإنما يجب تحديد ما لقيصر وما لله، ولا سيما إن نحن علمنا أن السلطة الزمنية والروحية قد تظلمان الناس اعتباطاً وعسفاً.

والأنكى من ذلك، أن هيغل يرى أن لا إصلاح للدولة من غير إصلاح الدين. ومن ثمة فإنه «لن يفيد في شيء أن يتم دفع قوانين النظام العام إلى تنظيم حقوقي عقلاني ما لم يتم الاستغناء عن مبدأ انعدام الحرية الذي يحكم الدين»[٨٣]. فقد تحصل بأثر من هذا أنه لزم القول: إنه لمن بلاهة الأزمنة الحديثة الرغبة في تغيير نظام الأخلاق الاجتماعية الفاسدة، وكذا الدستور والتشريع المرتبطين به، من غير تغيير [فهم] الدين، وإنه لمن البلادة بمكان القيام بالثورة من غير التمهيد لها بإصلاح الدين، وإنه لمن الغباوة الاعتقاد بأنه بمكنة دستور مخالف لدين قديم وكياناته المقدسة أن يجد قراره وانسجامه، وإنه لمن السخافة الاعتقاد بأنه بواسطة ضمانات خارجية ـ مثل ما يسمى بالمجالس المنتخبة والسلط المخولة لها مثل تحديد قانون المالية وغيره ـ يمكن أن نضمن للقوانين استقرارها[٨٤].

وبعد، هذه هي الدولة الحديثة كما وصفها هيغل: «هذه الدولة هي الدولة الملكية، وبتعبير أدق الملكية الدستورية ذات المركزية القوية في إدارتها وعدم المركزية في ما يتعلق بالمصالح الاقتصادية، مع هيئة من المواطنين المحترفين، دولة لا دين لها، ذات سيادة مطلقة في الداخل كما في الخارج. بكلمة واحدة: إنها الدولة الحديثة كما لا تزال موجودة في كل مكان»[٨٥].

وبعد وقبل، الحق أن الناظر في مدار القول عن الحياة الاجتماعية، في فكر هيغل السياسي، إنما يجده متعلقاً بمسألة «الحرية». فسواء نحن اعتبرنا الملكية أم الأسرة أم المجتمع المدني أم الدولة، فإننا لا محالة متبينين أن مدار الاختلاف بين القدامة والحداثة إنما تعلق بالحرية أولاً. وإن العصر الحديث،

---

(٨٣) Hegel, *Encyclopédie des sciences philosophiques, tome 3: Philosophie de l'esprit*, p. 337.

(٨٤) المصدر نفسه، ص ٣٣٨.

(٨٥) Weil, *Hegel et l'Etat*, p. 56, et

فايل، **هيغل والدولة**، ص ٦٤.

إذا ما هو قورن بالعصور القديمة على مستوى الملكية والأخلاق الذاتية والأسرة والمجتمع المدني والدولة، لظهر أنه «عصر الحرية» بامتياز. لذلك لزم الوقوف عند هذا المفهوم لدى هيغل وبيان دلالته الفلسفية والتاريخية ما دام هو مقطع القول في المقارنة بين قديم الحياة الاجتماعية وحديثها.

يعترف هيغل، بدءاً، أن «هذا اللفظ ـ «الحرية» ـ من دون أي صفات أخرى إضافية تبعية، هو لفظ مبهم غير محدد وكلمة غامضة لا يعتمد عليها (. . .) وعرضة لسوء فهم لا نهاية له وألوان من الخلط والاضطراب والأخطاء لا حد لها، كما أنها عرضة لكل ما يمكن تخيله من إسراف وتجاوز»[٨٦]. ولذلك يقوم هيغل بتدقيق المفهوم وتحقيقه من جهة، وبتشذيبه وتهذيبه من جهة أخرى.

من المعلوم بذاته أن مسألة «الحرية» عند هيغل مرتبطة، أولاً وقبل كل شيء، بمسألة «الإرادة». فحيثما أمكن الحديث عن «الإرادة»، فاعلم أن ذلك وجه من أوجه الحرية، أو لنقل: إنه طريق الحرية. هذه الروح تكون، في بادئ أمرها، ضائعة تائهة نائمة. وهي لا تستيقظ إلا بالوعي؛ نعني وعي العالم الذي تحيا فيه أولاً، ووعي ذاتها ثانياً. غير أن هذا الوعي ما زال وعياً فردياً ذاتياً مرتبطاً بالإرادة. وبالإرادة تباين الروح الطبيعة وتريد ذاتها. هنا يمكن الحديث عن نوعين من الإرادة: إرادة من «الوضع الأول»، كما تقول العرب؛ أي إرادة الأشياء، إرادة العالم. وإرادة من «الوضع الثاني»؛ أي إرادة الإرادة نفسها؛ عنينا إرادة الإنسان لما يفعله ولما يجده في الواقع: الشأن المعقول والحق والواجب والخير. فأما الإرادة الأولى فنظر، وأما الإرادة الثانية فعمل. ذلك أنني، وأنا في المستوى الأول، «حين أفكر في موضوع ما فإنني أحوله إلى فكرة وأنزع فيه جانبه الحسي؛ أي أنني أحوله إلى شيء ويمكن أن أقول عنه إنه ملكي على نحو مباشر وجوهري، ما دمت بالفكر أعي نفسي لأول مرة، وأنا لا أنفذ إلى صميم الموضوع إلا إذا فهمته، وعندئذ يكف الشيء عن أن يقف في مواجهتي وعن أن يكون شيئاً خارجاً عني، فقد نزعت عنه ذلك الجانب الذي يجعله يعارضني، تماماً كما قال آدم لحواء: «أنت الآن لحم من لحمي وعظم من عظمي». فكذلك يقول العقل: «هذه عقل من عقلي، فقد اختفى طابعها الغريب»»[٨٧]. هنا تنتهي الإرادة

(٨٦) هيغل، **محاضرات في فلسفة التاريخ**، ج ١: **العقل في التاريخ**، ص ٨٣.

(٨٧) هيغل، **أصول فلسفة الحق** (ترجمة إمام)، ملحق الفقرة ٤، ص ٢٦٨ ـ ٢٦٩.

بتملك الشيء. وهي إرادة من الوضع الأول؛ أي إرادة معرفة.

لكن هذه الإرادة سرعان ما تكتشف المتملك نفسه والمريد ذاته: من أنا الذي أتملك، من أكون أنا المتملك؟.. «فحين أقول: «أنا»، فإني في هذه الحالة أتخلى عن كل خصائصي الجزئية: استعدادي، موهبتي الطبيعية، معلوماتي، سني... وهكذا تكون الأنا فارغة تماماً، مجرد نقطة بسيطة، ولكنها مع ذلك نشطة إيجابية في هذه البساطة» (الإحالة السالفة ذاتها). فالإرادة هنا معناها، بالنسبة إلي، «قدرتي على أن أحرر نفسي من كل شيء، وأن أتخلى عن كل غاية، وأن أتجرد من كل شيء». ولئن هو صح أن هذه الإرادة إنما تعبر عن جانب إنساني أساسي في الإنسان ـ باعتباره «هو وحده القادر على التضحية بكل شيء بما في ذلك حياته ذاتها»؛ حتى لأنه قادر على وضع حد لحياته (الانتحار)؛ وهو ما لا يقدر عليه الحيوان؛ ومن ثمة «ينبغي ألا نبدد هذه المقدرة» ـ فإن علينا أيضاً ألا نجعلها نمط الإرادة الوحيد، كما دأب على ذلك «الفهم» الذي يخطئ حين يعلي من شأن ذلك العامل الوحيد الجانب ويعتبره العالم الوحيد والسامي»[٨٨]. علينا ألا ننسى أن هذه الإرادة تؤسس لمفهوم «الحرية السلبية».

لكن، دعنا نقف، أولاً، عند الجوانب الإيجابية لهذه الإرادة وهذه الحرية: من البيّن عند هيغل أن العالم الدنيوي الزمني هو «مملكة الروح» المتحققة، وليست هذه الروح سوى الإرادة التي تبلغ مرتبة التواجد في هذا العالم والتحقق فيه أو قل: «التوضع» فيه. وبما أن هذا العالم معقول كامل المعقولية، وبما أن مظاهر العشوائية والصدفية والأهواء سرعان ما تختفي منه ـ تبعاً لقاعدة هيغل الذهبية القائلة: «ما من أمر غير معقول إلا وهو غير موجود الوجود الحق المتحقق» ـ فإن مضامين الإرادة المتغيرة المتبدلة؛ من شعور وإحساس وغرائز وأهواء، والتي هي أنحاء تحقق الباطنية وتوضع الجوانية، ظواهر عرضية زائلة سرعان ما تختفي. ذلك أن «ما هو عدل ونزاهة يتعلق بالإرادة الجوهرية والرغبة التي توجد في ذاتها؛ أي بالإرادة العامة الكلية في ذاتها. ولكي نعلم ما هو الحق يلزم عدم اعتبار الميل والغريزة والرغبة في ما هي جزئيات خصوصية؛ أي يجب أن نعلم ما هي الإرادة في ذاتها». والسبب في ذلك أن الميول الجزئية من شأنها أن تعارضها ميول جزئية أخرى، فنبقى

(٨٨) المصدر نفسه، ملحق الفقرة ٥، ص ٢٧٠ ـ ٢٧١. (بتصرف).

بذلك في عالم الأمر الجزئي والفردي والخصوصي، ولا إرادة حقة إلا إرادة الشأن الكوني والكلي والعام. ومن ثمة لا تكون هذه الإرادة حرة إلا إذا هي تخلصت من هذه الأنحاء من الجزئية والخصوصية والفردية؛ أي من كل شيء غريب عنها ومن غير إرادتها لإرادتها ذاتها، وإلا فقدت حريتها وتعلقت بالغير. فالإرادة المطلقة إذاً هي الإرادة التي تريد أن تكون حرة. والحق أن «الإرادة التي تريد ذاتها لهي أساس كل حق وإلزام؛ ومن ثمة أساس كل قوانين الحق وكل أوامر الواجبات وكل الالتزامات المعتمدة.. بل إنها هي ما يجعل الإنسان إنساناً؛ أي هي مبدأ الروح الأساسي». لكن، ليس بمكنة هذه الإرادة أن تبقى كلية لا تدخلها البعضية. والسؤال الذي يطرح هو: «كيف يمكن للإرادة أن تتحدد وتتعين؟» ذلك «أن الإرادة بإرادتها لنفسها فقط لا تكون إلا في علاقة هوية مع ذاتها. غير أنها تريد أيضاً الأمر الجزئي؛ لأنه توجد، كما نعلم، واجبات وحقوق متعددة مختلفة. ولذلك تتم المطالبة بمضمون للإرادة وتعين لها، لأن الإرادة الخالصة موضوع نفسها ومضمون نفسها؛ وهي بالتالي فارغة. إنها بصفة عامة إرادة شكلية»[(٨٩)].

الحق أن هذه الإرادة ما زالت في مرحلتها الأولى؛ ما زالت بعد مجردة. إنها «إرادة الكلي المجرد»، كما يقول هيغل. والحال أن الإرادة الحقة تقوم، من حيث الجوهر، على إرادة أمر محدد بعينه. لكن الإرادة في هذا المستوى إن هي ثارت ضد كل شيء لم تكن بشيء. هذه الإرادة ـ إرادة كانط وفيشته ـ هي أساساً ضرب من ضروب الحرية يدعوه هيغل «حرية الفراغ»؛ أي حرية رفض كل مضمون أنى كان شأنه وكل خاصية وكل امتلاء (تعين). إنها على التحقيق «إمكان مطلق لأن أتجرد عن كل تحديد أنا فيه أو وضعت نفسي فيه». ما زالت الإرادة هنا مفتونة بنفسها لكن لا مضمون لها ولا عالم وإنما عالمها هو عالم العدم. وإن حقيقتها لتنحصر في كونها «فراراً من كل تضييق»؛ وذلك بحيث إنها ترى التضييق في كل مضمون والتحديد في كل محتوى. وهي لا تطيق سوى اللا ـ شيء؛ أي الفراغ والعدم. إنها باختصار «الحرية السلبية» أو قل: «حرية الفهم أو الميز» الأحادية الجانب، وما كانت هي «حرية العقل» التي شأنها أن تجمع بين الكلية والتعين. وإنها «حرية الفراغ». فإن هو حدث أن تجسدت في الواقع كانت وبالاً (الثورة الفرنسية أنموذجاً)، وإن هي بقيت على مستوى النظر كانت التعصب الديني.

(٨٩) Hegel, *Leçons sur la philosophie de l'histoire*, pp. 337-338.

هذا الهندي يتأمل الفراغ الساعات الطوال؛ فهو يبقى سجين «المعرفة المحض»؛ معرفة المرء لهويته البسيطة مع نفسه (أنا = أنا)، مركزاً على حياته الداخلية (الفارغة). إنه يريد الفراغ نفسه، يريد «براهما» العدم. وإنْ هي هذه الحرية السالبة انتقلت إلى العمل «كانت التعصب الهدام لكل نظام اجتماعي قائم، وطرد كل فرد يشتبه بأنه يريد نظاماً آخر، وتدمير كل تنظيم يريد أن يبرز إلى النور». فهذه الإرادة السلبية «لا تشعر بوجودها إلا وهي تهدم». خذها كما هي في الثورة الفرنسية: هذه إرادة الثورة تدعي أنها تريد دولة وضعية قائمة على المساواة بحيث تكون «كل الفروق والاختلافات في المواهب والسلطة قد ألغيت»[٩٠]. لكنها إذا ما هي تؤملت حق تأمل ظهر أن حلمها تحول إلى كابوس مخيف. ذلك أن هذه الحرية قامت على «كراهية حادة لكل أمر جزئي». فكانت «تريد التجريد فقط، ولا تريد شيئاً متميزاً»[٩١]. غير أن الواقع «لا يلبث أن يأتي بنظام معين وتحديد فريد، إنْ للمؤسسات أو للأفراد، في حين أن الحرية السلبية، برفضها هذا التخطيط وهذا التحديد الموضوعي، تصبح وعياً لذاتها تماماً. وعلى هذا النحو، فما تعتقد أنها تريده، يمكن أن لا يكون لها غير تصور مجرد، وأن لا يكون تحقيقه غير هياج تخريبي». لهذا «نجد أن الثوار الفرنسيين حطموا من جديد المؤسسات والتنظيمات التي أقاموها هم أنفسهم، ما دام التنظيم، أياً كان نوعه، يتضارب بقوة مع الوعي الذاتي المجرد بالمساواة»[٩٢]. ولذلك كله لا غرابة أن «انتهت التجربة بالوصول إلى الحد الأقصى من الرعب والترهيب».

هذه إذاً إرادة لا تريد شيئاً متحققاً؛ أي لا تريد إلا ذاتها النخبة النخرة الهواء. ولما كانت ذاتها فارغة، فإنها لا تريد على التدقيق إلا الفراغ. وبالتالي ما كانت هي إرادة على الإطلاق. لكن الإرادة لا يمكنها أن تظل على هذه الحال من النطق بلسان العدم. لا بد أن تتعين وأن تتحدد وأن تتدقق، أو كما يقول هيغل، لا بد للأمر الكلي المجرد أن يتعين. وهي إذ تفعل تنتقل من النقيض (الشأن الكلي المجرد) إلى النقيض (الشأن الفردي)، فتتعلق بالأمر الجزئي الفردي الذاتي. حينها يصبح الشأن المتناهي هو اللحظة المطلقة عندها. فهي تلغي السلبية الأولى وتتجاوزها بأن تريد شيئاً محدداً متعيناً. هذه هي

(٩٠) هيغل، **أصول فلسفة الحق** (ترجمة إمام)، ملحق الفقرة ٥، ص ٢٧١.

(٩١) المصدر نفسه، ملحق الفقرة ٤، ص ٢٧١.

(٩٢) المصدر نفسه، ملحق الفقرة ٤، ص ٢٧١.

الحرية الجزئية والذاتية والفردية؛ حريتي «أنا» التي من شأن لسان حالها أن يقول: أنا أرفض هذا الأمر المتعين كي أختار ذلك الأمر المتحدد. هنا عالم الميول والأذواق والأمزجة الفردية. وإذا صح أن هذه اللحظة الثانية «أساسية بالنسبة إلى الحرية ومهمة»، لأن لا حرية بلا تعين، فإنها مع ذلك «لا تشكل كل الحرية»؛ إذ ينقصها تحقيق الشأن الكلي. ذلك أن «الإرادة التي تقيد نفسها ـ ببساطة ـ بهذا الشيء هي إرادة الرجل المتقلب الأهواء الذي يفترض أنه لن يكون حراً ما لم تكن له هذه الإرادة». هذه الإرادة إذاً إرادة مباشرة لا يتوسطها العقل؛ إرادة طبيعية تفتقر إلى العنصر الإنساني؛ أي إلى عنصر العقل. لكن الإرادة الحق، إن هي تؤملت، لا ترتبط بشيء مقيد، وإلا لما كانت هي إرادة؛ أي قدرة على الاختيار. ولذلك لا بد للإرادة أن تذهب إلى ما وراء القيد؛ أي أن تتجاوز أحادية الجانب: إما الأمر الكلي التام أو الأمر الجزئي المقيد.

وتجاوز هذه الحال يوصلنا إلى اللحظة الأساسية؛ أي اللحظة الثالثة. وفيها تصبح الحرية «هي أن تريد شيئاً محدداً، ومع ذلك ففي هذا التعين يشعر المرء بنفسه ويرتد مرة أخرى إلى ذاته»[٩٣]. فما أريده إذاً يجب أن يريده الآخرون أيضاً؛ أي يلزم أن يكون صواباً حقاً وأمراً معقولاً وشأناً قانونياً. ومن ثمة فإن «الإرادة لا تكون إرادة حقيقية إلا عندما يتحد ما تريده، أعني مضمونها، مع نفسها. وبعبارة أخرى: الحرية تريد الحرية»[٩٤]. إرادة الحرية أو حرية الحرية؛ تلك هي الحرية الحقة. فهي «إرادة لا تريد فقط ولمدة وجيزة بل هي إرادة تريد الحرية». و«الحال أن مضمون الإرادة الحرة، والذي لا يرتبط بمعطى ما، لا يمكن أن يكون سوى الحرية بالذات»[٩٥]. وبه يتبين أن «الحرية لا تكون إيجابية ولا تفعل إلا بقدر ما تكون عاقلة موضوعياً؛ أي كلية: فما الحرية العينية بتحكمية فرد يستحيل التفكير فيها وتحقيقها. والإنسان يكون حراً بقدر ما يريد حرية الإنسان في جماعة حرة»[٩٦]. فلا وجود لحرية بخارج الجماعة؛ أي خارج العقل. أما الخيارات الفردية والقناعات الذاتية الغارقة في فرديتها المنغمسة في جوانيتها الطامحة إلى حرية مضادة للعقل وإرادة مغايرة للحق، فلا يمكن

---

(٩٣) المصدر نفسه، ملحق الفقرة ٧، ص ٣٣٢.

(٩٤) المصدر نفسه، ملحق الفقرة ٢١، ص ٣٣٧.

(٩٥) Weil, *Hegel et l'Etat*, p. 35, et

فايل، **هيغل والدولة**، ص ٣٩ ـ ٤٠.

(٩٦) المصدران نفسهما، ص ٣٦ و٤١ على التوالي.

القبول بها. ومن ثمة قال هيغل: «إن من يريد أن يعمل في عالم الواقع يكون في الوقت ذاته قد أخضع نفسه لقوانينه واعترف بحق الموضوعية»[(٩٧)].

بناء على هذا يتحدد فهم «الحرية» عند هيغل بما هي لا تعني العمل طبقاً لرغبة ذاتية، أو هوى، أو ميل، أو رأي ظني، أو شعور ذاتي صرف، وإنما التصرف طبقاً لما يتطلبه الحق ويفرضه الصواب ويريده الخير والعدل. إنها حرية عينية. ومعنى أنها «عينية» أنها لا تفارق الواقع وتعلو عليه وإنما هي تجده معقولاً وتسكن إليه. أَلَا إن للواقع قوانينه التي ينبغي عدم القفز عليها، كما يفعل الرومانسي؛ أي إن للعالم موضوعيته. قال هيغل: «إن القانون والأخلاق الموضوعية والحكومة هي وحدها الحقيقة الإيجابية التي تكتمل بها الحرية. فالحرية ذات المستوى المنخفض والمحدد هي مجرد نزوة يمكن أن تمارس تأثيرها في مجال الرغبات الجزئية المتناهية»[(٩٨)]. أَوَليست القوانين المدنية موجودة متحققة في الواقع؟ أَوَليست هي موجودة من أجلنا، وأنها تطبق بهذا القدر أو ذاك، ولا يمكن غض الطرف عنها أو تجاهلها؟ فقد تحصل أنه على الرغم من طابع القوانين «الخارجي» (القسري)، فإنها تعني شيئاً «داخلياً» بالنسبة إلينا. ذلك أننا إذا وجدنا أنه من المعقول معاقبة مرتكب الجريمة، فإن معنى ذلك أن هذا الأمر الخارجي أصبح بالنسبة إلينا قناعة داخلية معقولة.

ولذلك فإن «لقوانين الحرية دوماً جانباً وضعياً خارجياً متحققاً». ومن ثمة، فإن قانون الحرية «لا يلزم أن يكون حقاً لأنه موجود في الواقع، وإنما لأنه تحديد لمعقوليتنا. وحين ندركه بهذا الشكل لا يعود ذا قيمة وضعية وخارجية فحسب»[(٩٩)]. وكأن هيغل يتمثل هنا بقول المسيح: «وتعرفون الحق والحق يحرركم». ذلك أن «من شأن من يريد الحق أن يريد الحصول على حريته. ومن شأن الشعب الذي يريد أن يكون حراً أن يخضع رغباته وغاياته الخاصة ومصالحه المخصوصة إلى الإرادة العامة؛ أي إلى الحق والقانون»[(١٠٠)]. للحرية إذاً مضمون موضوعي (مؤسسات)، ولها شكل (معرفة الفرد بأنه فاعل

---

(٩٧) هيغل، **أصول فلسفة الحق** (ترجمة إمام)، ملحق الفقرة ١٣٢، ص ٢٩٠.

(٩٨) هيغل، **محاضرات في فلسفة التاريخ**، ج ١: **العقل في التاريخ**، ص ٨٣.

(٩٩) Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Leçons sur la philosophie de la religion*, traduit de l'allemand par J. Gibelin, bibliothèque des textes philosophiques (Paris: Vrin, 1972), 2ème partie: *La Religion déterminée*, 1 - *La Religion de la nature*, p. 28.

(١٠٠) المصدر نفسه، ص ١٩.

وحر يجد نفسه في ما ينجزه ويحققه). ومن ثمة، فلا حرية إلا إذا كانت القوانين عقلية وقام الحق في ذاته قياماً مستقلاً، وإلا إذا كانت الحرية موضوعية متحققة أو واقعية مجربة؛ أي اتخذت صفة «حرية الملكية» و«حرية الشخص» (ضد «عبودية الطبيعة» [اليونان] و«عبودية القنانة» [العصر الوسيط])، و«حرية العمل»؛ أي مقدرة المرء على استعمال قواه كما يشاء، وحرية حصوله على المناصب الإدارية. . وهي أشكال من الحرية الشأن فيها أن تنهض على أساس من الفكر لا على الإحساس.

على أن من شأن هذه القوانين ألا تتحقق إلا بالدولة. فلا حرية إذاً إلا داخل الدولة. ذلك أنه «حين تشكل الدولة أو الوطن مجتمعاً موجوداً، وحين تخضع إرادة الإنسان الذاتية للقوانين، حينها يتلاشى التعارض بين الحرية والضرورة». إذاً، لما كانت «غاية العقل المطلقة أن تتحقق الحرية»[١٠١]. وكان لا بد لهذه الحرية من أن تتحقق في مجال اجتماعي مخصوص لا في الفراغ أو في المجتمع المتوحش، فإن هذا المجال هو «الدولة». فقد تحقق أن الدولة هي «التحقق الفعلي للحرية»، وأن شأن الحرية ألا تتحقق في الحق المجرد، ولا في الأخلاق الذاتية، وإنما الشأن فيها أن تتحقق في الدولة والدولة الحديثة على وجه الخصوص.

قال هيغل: «لفكرة الدولة في العصور الحديثة طابع خاص تصبح فيه الدولة التحقق الفعلي للحرية ليس طبقاً لنزوة ذاتية وإنما طبقاً للفكرة الشاملة عن الإرادة؛ أعني طبقاً لكليتها وقدسيتها. لقد كانت الكلية حاضرة في الدول الكلاسيكية القديمة، أما الجزئية فلم تكن قد قررت بعد. ولم تجد مجالها الحر فعادت القهقرى إلى الكلية؛ أعني إلى الغاية الكلية للكل. إن ماهية الدولة الحديثة هي أنها اتحاد الكلي بالحرية الكاملة لأعضائها الجزئيين وبمصلحة الأفراد، حتى إن مصلحة الأسرة والمجتمع المدني لا بد أن تتمركز في الدولة، على الرغم من أن الغاية الكلية لا يمكن أن تتقدم بغير معرفة شخصية وإرادة أعضائها الذين لا بد من أن تتأكد حقوقهم الخاصة. وهكذا نجد أنه لا بد من تعزيز الشأن الكلي. لكن الذاتية، من ناحية أخرى، لا بد من أن تبلغ تطورها الحي الكامل»[١٠٢]. فالدولة القديمة، على نحو ما هو باد من قول

---

(١٠١) هيغل، **أصول فلسفة الحق** (ترجمة إمام)، ملحق الفقرة ٢٥٨.

(١٠٢) المصدر نفسه، ملحق الفقرة ٢٦٠، ص ٦٤٥ ـ ٦٤٦.

هيغل، إنما طورت مبدأ «الكلية» وحده؛ أي الروح الجمعية (روح الجماعة)، ولم تطور الجزئية أو الذاتية؛ أي أنها لم تخلق فضاء لحرية الذات أو الفردية. ومن ثمة كانت هذه الكلية ضاغطة استبدادية (دولة أفلاطون)، بينما ألفت الدولة الحديثة بين حرية الفرد وحرية الجماعة؛ أي بلغة هيغل: جمعت الدولة الحديثة بين الجزئية (أو الفردية) والكلية (أو الكونية). ولهذا يقول هيغل ناظراً في طغيانية الدولة القديمة: «كانت الغاية الذاتية في الدول القديمة تتطابق، ببساطة، مع إرادة الفرد»؛ علماً أنه قصد بالفرد هنا الحاكم الطاغية. كما يقول ناظراً في ديمقراطية الدولة الحديثة: «أما في الدول الحديثة فإننا نطالب بالضمير الشخصي والإرادة الخاصة والحكم الشخصي». وما قصد بالأمر الشخصي هنا أمر الطاغية وإنما حرية المحكوم قصد. فهنا مكان للفردية والذاتية تتركه الدولة الحديثة ولا تعتدي عليه. بمعنى أن الدولة القديمة طورت مبدأ «الكلية» وحرمت الفرد من الوجود. وحتى إن هو وجد كان «الكلية» نفسها؛ أي الطاغية. أما الرعية فليسوا بأفراد وإنما هم كتل سديمية. في حين أن الدولة الحديثة تركت أمام بيت الكونية حديقة للفردية؛ أي للضمير الشخصي والرأي الحر. ولذلك يقول هيغل ملمحاً إلى هذا الجانب المفقود في الدولة القديمة: «لم يكن لدى القدماء شيء من ذلك بمعناه الحديث [حرية الفرد]. فأقصى شيء عندهم هو إرادة الدولة. وعلى حين أنه لم يكن للفرد، تحت حكم الطغاة المستبدين في آسيا، حياة داخلية ولا قدر في ذاته، فإن الإنسان في الدولة الحديثة يصر على أن تحترم حياته الداخلية»(١٠٣).

أما بعد، تلك هي «الحرية الحديثة» أو قل بلغة هيغل نفسه: «تلك هي الحرية الذاتية أو الحرية الأخلاقية التي تسمى حرية بالمعنى الأوروبي للكلمة». وهي الحرية التي بموجبها «يكون على الإنسان أن يملك تصوراً عن الفارق بين الخير والشر، كما أنه لا يلزم أن تكون التحديدات الأخلاقية والدينية تستلزم طاعته من حيث هي قوانين وتعليمات لسلطة خارجية [مفروضة قسراً] فحسب، وإنما يلزم أن تجد قبولاً لها وإقراراً في قلبه واستعداده الداخلي وضميره وعقله، بل وتجد لها فيها أساساً»(١٠٤). وقد نتج من ذلك أنه «في عصرنا الراهن بصفة خاصة... أصبح لمبدأ الحرية الذاتية

(١٠٣) المصدر نفسه، ملحق الفقرة ٢٦١، ص ٦٤٦.

(١٠٤) Hegel, *Encyclopédie des sciences philosophiques, tome 3: Philosophie de l'esprit*, pp. 293-294.

مثل هذه الأهمية والدلالة، ولم تعد الجوانب الرسمية [الشأن العام] في يومنا هذا تستمد سلطتها من القوة على الإطلاق، وإنما [صارت] تستمدها إلى حد ضئيل من العرف والعادة ثم بقوة أكثر من الاستنباط والحجة»(١٠٥). ذلك أننا أصبحنا في العالم الحديث نطلب أن ما يتعرف إليه أي إنسان كان أن ينكشف أمامه بذاته وأن يعرضه على نفسه ويستفتيها إياه؛ وذلك بوصفه شيئاً يستحق منا أن نعلمه حقاً. بمعنى أننا عدنا لا نقبل بالشأن الوضعي القسري المفروض إلا إن هو وجد صدى في الذات وفهماً وقبولاً، وعدنا لا نقبل بالأمر الذاتي إلا إذا ما هو حاز اعتراف الغير ورضاه به وإقراره له.

وإذا بادر أحد بالتشغيب على هيغل والتبكيت، ذاكراً المثال الديمقراطي الأثيني، أجابه صاحب **فلسفة التاريخ** بقوله: «لقد كانت الحرية اليونانية حرية الحظ والعبقرية؛ إذ كانت لا تزال مشروطة بالعبودية من جهة وبالعرافة من جهة أخرى»(١٠٦). وهكذا ألحّ هيغل، من جهة، على أنه «في اليونان لم تكن الحرية الحقيقية بلا استثناءات؛ إذ كان لا يزال يوجد العبيد في هذا العالم كما نعلم ذلك حق العلم... ومن ثمة كانت الحرية مشروطة محدودة. وهذا هو ما يميزها عن الحرية الجرمانية الحديثة. وإذا ما عَنَّ لنا أن نحدد الفارق بين حرية الشرق وحرية اليونان وحرية العالم الجرماني قلنا: في الشرق كان فرد واحد حراً (المستبد)، وفي اليونان كان البعض أحراراً، أما في العالم الجرماني فقد أصبح جميع الناس أحراراً؛ أي أصبح الإنسان حراً بما هو إنسان؛ وهي الحرية التي تفوق حرية اليونان... أجل، في الشرق كان فرد واحد حراً. لكنه لم يكن له، على التحقيق، أن يكون حراً، لأنه كان يلزم أن يكون الآخرون أحراراً كذلك»(١٠٧). كما ألحّ فيلسوف التاريخ من جهة أخرى على أنه «ارتبط بالديمقراطية القديمة - التي لم تكن لتوجد إلا عند الإغريق - العرافون. إذ لما كان اتخاذ المرء لقرارات خاصة يتطلب ذاتية مؤكدة للإرادة تحددها دواع مهيمنة، لم يكن عند الإغريق مثل هذه الطاقة الإرادية وهذه القوة. ذلك أن الإغريق كانوا يلجأون إلى العرافين كلما تعلق الأمر باستعمار بلد أجنبي أو قبول آلهة غريبة، أو كلما تعلق الأمر برغبة قائد عسكري في

---

(١٠٥) هيغل، **أصول فلسفة الحق** (ترجمة إمام)، ملحق الفقرة ٣١٦، ص ٦٦٨.

(١٠٦) Hegel, *Leçons sur la philosophie de l'histoire*, p. 257.

(١٠٧) Hegel, *Leçons sur l'histoire de la philosophie: tome 2: La Philosophie grecque des sophistes aux socratiques*, p. 24.

خوض معركة..»[١٠٨]. أضف إلى ذلك أن الديمقراطية، من حيث هي سيادة القوانين، اعتمدت عند اليونان على العادة والعرف وليس على القناعة والقصد. فالقوانين هناك كان لها مظهر الطبيعة: الضرورة والمباشرة (الإرادة الموضوعية)، ولم يكن يتوسطها الحرية والتفكر (الإرادة الذاتية).

٢ ـ تحقق الحرية في التاريخ

أ ـ عهد القدامة: وحده الطاغية حر

يبدأ التاريخ، عند هيغل، حين تنشأ الدولة، إذ لما كان التاريخ هو الوعي بالحرية وكانت «الدولة هي التحقق الفعلي للحرية»، فإن لا تاريخ إلا تاريخ الدولة. وما قبل تاريخ الدولة هو ما قبل التاريخ؛ أي هو عهد الأسطورة وزمن الشعر. ولذلك قال هيغل: «إن التاريخ هو النثر [الواقع]، أما الأساطير فلا تتضمن التاريخ بعد»[١٠٩]. فعلى عهد الأسطورة كان لا يزال كل شيء غامضاً هلامياً منفلتاً. ولذلك كان الشعر لغة ذاك الأمر العتيق. أما حيث وجدت الدولة فإنه اتضح المختلط، وصَفا العكر. فهنا صارت قوانين وعادات وتقاليد وأخلاق اجتماعية وحياة سياسية. وهذا سمح «بإمكان إدراك الموضوعات دركاً نثرياً» لا «استيهاماً شعرياً». فالتاريخ يبدأ حين يتحقق هذا الأمر؛ أي متى تظهر الدولة.

وهنا مسألة للتوضيح: ذلك أن هيغل يرى أنه كيفما تكن دولة قوم يكن تاريخهم، وبالتالي حالهم من العبودية أو الحرية. ودولة قوم ما تكون بحسب صلتهم بها، لذلك فإن «السؤال الأول هو ما إذا كانت حياتهم الفعلية هي عادات بغير فكر تربطهم بهذه الوحدة [الدولة]، أم أن هؤلاء الأفراد الذين تتألف منهم الدولة هم شخصيات مفكرة لها وجود ذاتي مستقل»[١١٠]. فهنا إذاً شكلان من الدولة يتحددان بحسب صلة الأفراد بهما: شكل يلغي الذاتية ويقمع الفردية ويعدم الحرية ـ وهو الشكل الشرقي للدولة خصوصاً، والشكل القديم عموماً ـ وشكل يؤكد الذاتية ويضمن الفردية ويحيي الحرية ـ وهو الشكل الغربي عموماً والحديث خصوصاً. هنا إذاً تقسيم لتاريخ العالم، بحسب

(١٠٨) Hegel, *Leçons sur la philosophie de l'histoire*, p. 195.

(١٠٩) المصدر نفسه، ص ٨٩.

(١١٠) هيغل، **محاضرات في فلسفة التاريخ**، ج ١: **العقل في التاريخ**، ص ١٧٦.

شكل الدول، إلى: عالم شرقي قديم (الصين، الهند، فارس، مصر)، وعالم غربي حديث (أوروبا الحديثة). وبينهما مرحلة انتقالية (اليونان، الرومان، العصور الوسطى). ويسمي هيغل العالم الأول «العالم الشرقي». يليه، تباعاً، «العالم اليوناني»، ثم «العالم الروماني»، وأخيراً «العالم الجرماني». لنلخص مسار التاريخ الكوني هذا قبل أن نبسط القول فيه بأوسع البسط:

تتسم فكرة «الحرية»، بما هي فكرة، بطابعين اثنين:

أولهما؛ إنها فكرة مبهمة في الأذهان، غامضة في الأفهام، قابلة لشتى صنوف التأويل وضروب التفسير، بل إنها لا تفوقها فكرة أخرى في طابعها المبهم الغامض حمّال الأوجه.

وثانيهما؛ إنها الفكرة التي ليس من شأنها أن تعي ذاتها من حيث تحققها ومن حيث كونها «ماهية الروح» و«تجسدها الواقعي».

فإن نحن تبينا هذين الطابعين أمكننا أن ننظر في تاريخ البشر من هذه الجهة فنقول: كم جهلت بأمر الحرية قارات بأكملها؛ مثل افريقيا والشرق، وهي ما زالت تجهلها! ذلك أن الشرقيين لم يتوصلوا إلى معرفة أن الإنسان، من حيث هو إنسان، حر بأعقل حرية. ومن ثمة، غاب عن هؤلاء القوم أنهم أحرار. وكل ما علموه أن هناك شخصاً معيناً حراً بحرية نزوة وشراسة ـ هو الطاغية ولا أحد سواه. وكم نظرت إلى الحرية أقوام بنظرة جزئية مبتسرة؛ شأن اليونان والرومان! هذا أفلاطون وهذا أرسطو وهؤلاء الرواقيون جميعهم كانوا يجهلون أن الإنسان حر بما هو إنسان، وكانوا يعلمون فقط أنه حر، إما بالمولد (أي بما هو مواطن أثيني خالص أو إسبرطي تام المواطنة..)، أو بالطبع والثقافة والفلسفة (الحكيم حر وإن كان في الواقع عبداً مكبلاً بالسلاسل والقيود).

والحق أن فكرة «الحرية» هي البنت الشرعية للديانة المسيحية. فالمسيحية علمت أتباعها أنهم ما كانوا عبيداً قط، ولا ينبغي لهم ذلك، وأن من شأن من يحولهم إلى عبيد أن يخالف روح الحق والعدل والقانون[١١١]. لكن المسيحية حققت الفكرة في «داخلية» الإنسان و«قلبه» و«جنانه»، وكان لا بد من أن تتحقق في «حاضره» و«واقعه» و«معيشه»؛ أي أن تتمكن الروح الإلهية من المجال الدنيوي؛ أي من جوهر الدولة والأسرة والمجتمع المدني. إذاً، كان

(١١١) Hegel, *Encyclopédie des sciences philosophiques, tome 3: Philosophie de l'esprit*, p. 279.

من شأن هذه الحرية سليلة الفكرة المسيحية أن هي ظلت مجرد مفهوم ومبدأ للروح والجنان، فكان لا بد من أن «تتوضع»؛ أي كان لا بد لها من أن تتحقق في القانون والأخلاق والعلم. وهذا ما كان من شأن «الأمم الجرمانية» أن حققته، هي التي اجتازت عملية تثقيف للروح وتهذيب وتشذيب قاسية الطبيعة طويلة الأمد. والدليل على ذلك، ما لاحظناه من أن الرق لم يختف بعد ظهور المسيحية، وإنما حصل ذلك بعد زمن طويل. فالأمم الجرمانية هي التي أدخلت إذاً مبدأ الحرية في مختلف العلاقات السائدة وفي العالم الفعلي[١١٢]. فمعها تم الإقرار بأن البشر جميعاً، أي الإنسان من حيث هو إنسان، أحرار بصورة مطلقة.

لنعتبر الآن هذه اللحظات بضرب من النظر التفصيلي:

هذه الصين، أقدم امبراطورية أنبأنا عنها التاريخ، كانت امبراطورية السكون بامتياز. ما كان ثمة تعارض فيها بين الشأن الموضوعي (الدولة) والشأن الذاتي (الفرد)، ولا هي عرفت حركة سلب أو نفي: كل شيء فيها كان يسبح في سكون رهيب خيم عليه استبداد امبراطوري عنيف. وإن المبدأ العام لمملكة السكون هذه لهو مبدأ: «الوحدة المباشرة للروح الجوهرية وللروح الفردية»[١١٣]. بمعنى أن الروح الجوهرية هنا ـ عنينا روح الشعب الصيني كما تجلّت في مؤسساته وعاداته وأخلاقه ـ كانت تمتص بداخلها إرادة الفرد وتذيبها، كما كانت تمارس نشاطها الممارسة المباشرة بتوسل نشاط الفرد الذي ما كان يملك أي معرفة بنفسه أو وعي بذاته وتخبر بأمر حريته. ذلك أن «الإرادة الكلية في الصين (الجوهر) [كانت] تأمر مباشرة بما يجب على الفرد أن يفعله. وهذا الأخير [كان] يذعن ويطيع من دون تفكير أو ذاتية»[١١٤]. ومعنى هذا «أن لحظة الذاتية غير موجودة في هذا الكل السياسي الذي هو كل الدولة، كما أن هذا الكل من ناحية أخرى لا يستند إلى أساس القناعة الأخلاقية للفاعل. لأن الجوهر هو مباشرة فرد أو ذات؛ هو الامبراطور الذي يشكل القانون الذي يصدره لا قناعة الأفراد»[١١٥].

---

(١١٢) هيغل، **محاضرات في فلسفة التاريخ**، ج ١: **العقل في التاريخ**، ص ٨٢ ـ ٨٣.

(١١٣) Hegel, *Leçons sur la philosophie de l'histoire*, p. 96, et

هيغل، محاضرات في فلسفة التاريخ، ص ٦٩.

(١١٤) المصدران نفسهما، ص ٩٦ و٦٩ على التوالي.

(١١٥) المصدران نفسهما، ص ٩٦ و٦٩ (بتصرف) على التوالي.

إن الفرد هنا لا يعتبر بذاته، وليس هو «الشخص» بالمعنى القانوني أو «الشخصية» بالمعنى الأخلاقي أو «الفرد» بالمعنى الاجتماعي، وإنما قصاراه اعتباره سليل الأسرة ومكين الدولة. فهو، من حيث هو يحيا داخل الأسرة، ليست له شخصية مستقلة، لأن الوحدة الجوهرية التي يسكن إليها ويستكين (الأسرة) هي وحدة الدم والنسابة؛ أي الوحدة الطبيعية المنافية لاستقلال الفردية. وليس حاله داخل الدولة بأحسن ولا هو بأفضل. فهو داخل الدولة أيضاً ليس «شخصية»، لأن ما يسود في الدولة من علاقات هو العلاقة الأبوية البطريركية، ولأن الحكم يمارس الوصاية الأبوية للامبراطور على رعاياه. والحق أن «هذا الاهتمام الأبوي من جانب الامبراطور [من جهة] وروح رعاياه بوصفهم أبناء قاصرين لا يستطيعون أن يتعدوا نطاق المبدأ الأخلاقي لمحيط الأسرة، ولا أن يظفروا لأنفسهم بأي حرية مستقلة ومدنية [من جهة أخرى] يجعل من هذا الكل امبراطورية وحكماً وطريقة في العيش أخلاقية وواقعية في آن؛ أي عقلية تعدم مع ذلك حرية العقل والخيال»[١١٦]. وعدمها الحرية إنما يعود إلى أن الدولة الحقة هي دولة الحرية. ذلك أن «الدولة هي تحقيق فعلي للروح يتمثل في أن يتحقق للروح الوجود الواعي لذاته؛ أي تتحقق حرية الإرادة بالفعل بوصفها قانوناً». وهذا يفترض افتراضاً مسبقاً «الوعي بالإرادة الحرة». لكن في الصين «كانت الإرادة الأخلاقية للامبراطور هي القانون (...): لكن الحرية الذاتية الباطنية كانت بذلك مكبوتة وقانون الحرية لا يحكم الأفراد إلا من خارج الأفراد»[١١٧].

من البين بذاته أنه في مثل فضاء انعدام حرية الأفراد هذا يشكل الجميع رعايا، ويكون الجميع متساوين. وهو تساو من دون حرية؛ أي تساو «صوري»، حيث لا مصالح فردية ولا أنانيات خاصة. فالجميع سواسية أمام الامبراطور وموظفيه السامين؛ بما شبه عند هيغل التساوي «أمام الله وملائكته» ورمز إليه رمزاً. هذه دولة الصين إذاً دولة المساواة المطلقة حيث كل الفروق يمنحها الامبراطور الطاعم الكاسي؛ إذ «الجميع متساو أمام الامبراطور ـ أعني أن الجميع متشابه في المهانة»[١١٨].

قد يعترض معترض ذو حنين إلى عهد المساواة هذه على هيغل مدعياً علو

---

(١١٦) المصدران نفسهما، ص ٩٨ و٧٣ (بتصرف) على التوالي.

(١١٧) المصدران نفسهما، ص ١٢٣ و١٢٧ على التوالي.

(١١٨) المصدران نفسهما، ص ١٠٣ و٨٤ على التوالي.

هذه المساواة ـ التي هي لا تنظر إلى المولد ولا إلى الطبقة ـ على المساواة الحقوقية الحديثة الصورية القائمة على التمايز الطبقي. لكن هيغل يرى أنه «على الرغم من أنه ليس هناك تفرقة بسبب المولد، وباستطاعة كل فرد أن يبلغ أعلى المراتب، فإن هذه المساواة ذاتها لا تنهض دليلاً على انتصار القيمة الداخلية للإنسان. لكنها [بالضد من ذلك] دليل على الإحساس بالضعة؛ إحساس الفرد بأنه لم يبلغ من النضج المرحلة التي تمكنه من إدراك الفروق»(١١٩).

هذا ولئن هو كان للمرء ما يستنتجه من الحياة الصينية العديمة الحرية، فلن يزيد على أن يقول: إنه لا اعتبار للفرد عند الصينيين ولا اعتبار للحرية، وان الامبراطور كان «هو المركز الذي يدور حوله كل شيء ويعود إليه كل شيء»(١٢٠). هو ذا الشعب الصيني «الشعب الذي ليس لديه عن نفسه سوى أسوأ مشاعر الذاتية. فهو يعتقد أنه لم يولد إلا ليجر مركبة السلطة الامبراطورية. ويبدو لأفراد الشعب العبء الذي ينوء به كاهلهم وكأنه قدرهم المحتوم. ولا يبدو لهم أمراً مزعجاً أن يبيعوا أنفسهم كعبيد يأكلون خبز العبودية المر»(١٢١).

فإن نحن عَنَّ لنا أن نترك بلد الصين وأن ننتقل إلى الهند تركنا، على التحقيق، بلد العقل المتحجر الساكن والواقع الثابت الدائم لنلج إلى «مملكة العجائب» من حيث هي عالم «سحري جذاب»؛ أي «مملكة الخيال والعاطفة»(١٢٢). بانتقالنا من الصين إلى الهند ننتقل من المبدأ الأبوي البطريركي الذي يحكم شعباً من القاصرين بالقهر والقسر حكم الخارج الضاغط والقدر النازل إلى عالم يعبر عن حاجة الداخل إلى التعبير عن نفسه، إلى الجوى والباطن والجنان. . . لكن هذا الداخل ما زال غير قادر على استبطان الخارج (المعقول) ولا على درك ذاته (الحرية)؛ أي أنه لا يزال خيالاً بعد ما حقق ذاته وتحقق بها ومنها. ومن ثمة فهو يضفي الخيالية على كل شيء ويتحول إلى «مثالية الوجود الفعلي»؛ أي إلى شيء عجب أو إلى أمر عجائبي غرائبي. فما نراه ممثلاً هنا هو على التحقيق «إله في غمرة أحلامه»(١٢٣) ما دمنا لسنا أمام أحلام ذات فردية واقعية لها شخصيتها المحددة، وإنما أمام أحلام

---

(١١٩) المصدران نفسهما، ص ١٠٨ و٩٦ على التوالي.
(١٢٠) المصدران نفسهما، ص ١٠٠ و٧٨ على التوالي.
(١٢١) المصدران نفسهما، ص ١٠٧ و٩٥ ـ ٩٦ على التوالي.
(١٢٢) المصدران نفسهما، ص ١٠٩ و٩٧ على التوالي.
(١٢٣) المصدران نفسهما، ص ١٠٩ و٩٨ على التوالي.

جماعية؛ أحلام بلد الهند. وباختصار، في الهند الجميع غارق في أحلامه.

ولعل أوضح ما تظهر فيه هذه العجائبية الحالمة وهذه «الحياة المزهرة» جمالية وحسن المرأة الهندية ذات البشرة الصبوحة الصافية المصحوبة بلون وردي خفيف ومحبوب تصنعه الروح من الداخل.. ويكاد يكون غير أرضي ولا دنيوي. لكن هذا الحسن، إذا تُؤمل، ظهر أنه خادع غشاش. لأنه، أولاً، ليس بحسن الروح أو جمالها، وإنما هو جمال نفس حساسة؛ أي صباحة «نفس يمكن أن ندرك فيها موت الروح التي تعتمد على ذاتها». ولئن هو حق أننا لو «نحن دققنا النظر في حسن هذه الحياة المزهرة» ـ وهو حسن غني في خياله وعبقريته ـ وجدنا أن «بيئته كلها وكل علاقاته تنفذ فيها الأنفاس الوردية للنفس، ويتحول العالم إلى حديقة حب»، فإنه يحق أيضاً أنه لو نحن تأملنا ذلك عن كثب، وفحصناه على ضوء كرامة الإنسان وحريته، لوجدنا أنه «كلما ازددنا إغراء بهذه النظرة الأولى وسحرها وجدنا الفساد أعظم (في هذه الحياة الهندية) في كل جوانبها»[١٢٤].

إن روح الشعب الهندي، تبعاً لهذه العجائبية والغرائبية، هي الروح الحالمة: في حالة الصحو تقوم الأشياء خارج الذات قياماً صلباً، أما في حالة الحلم فينعدم هذا الانفصال، ونصبح أمام «وحدة وجود خيالية» حيث تذوب الذات ويصبح كل شيء إلهياً. ليس هذا وحسب، بل إن الشأن الإلهي نفسه ـ هذا «الإله في غمرة أحلامه» ـ يصبح «غريباً وشاذاً وغامضاً ومضحكاً»[١٢٥]. فالروح الهندية لا ترى في أحلامها هذه الأحلام الخاوية الفارغة، وإنما هي تضيع في هذه الأحلام وتستسلم للموضوعات (الأشياء) المتناهية بوصفها أربابها وآلهتها: الشمس والقمر والنجوم ونهر الغنج ونهر السند والحيوانات والزهور.. كل شيء بالنسبة إلى هذه الروح الهندية آلهة. والحال أن «التناهي في حالة التأليه هذه يفقد دوامه وثباته وجوهريته... [وبالتالي] يستحيل تكوين تصور عقلي عنه»؛ بل إن الأمر الإلهي، وقد عدم الثبات وبلي بالتغير، ينحط و«يصبح مشوهاً تماماً، وملوثاً أو دنساً، ولغواً باطلاً»[١٢٦]. هكذا يتصور الهندي الأشياء خالية من المعقولية والعلية والمعلولية. وهكذا يتصور الألوهية حقارة وعبثاً. فالإله

(١٢٤) المصدران نفسهما، ص ١١٠ و٩٩ على التوالي.

(١٢٥) المصدران نفسهما، ص ١١٠ و١٠٠ على التوالي.

(١٢٦) المصدران نفسهما، ص ١١٠ و١٠٠ على التوالي.

عنده ينحط ليتجسد ببغاء وبقرة وقرداً. . والحق أن هذا التصور إن كان يدل على شيء فهو يدل على صورة الهندي عن نفسه من حيث هو إنسان «يخلو من رسوخ الوجود الحر من أجل الذات ومن الشخصية والحرية»[١٢٧].

تلك إذاً كانت أهم معالم الروح الهندية. وهي على ما يبدو معالم سلبية. لكن إذا نظر إليها بعين الجدل ظهر مع ذلك أنها حققت بعض التقدم على الروح الصينية: من المعلوم أن بلاد الصين سادت فيها المساواة (الفارغة) بين الأفراد، وكان الحكم مشمولاً بأكمله في مركز واحد أحد هو الامبراطور، حتى أن الأفراد لم يكن بمكنتهم أن يبلغوا الاستقلال والحرية الذاتية. إلا أن الدرجة التي تلت هذه الوحدة الطبيعية، والتي تحققت في الهند، كانت هي درجة التباين بين الذوات والاختلاف. وإذا كانت الحياة الصينية قد عكست الطبيعة المتخشبة الجامدة، فإن الحياة الهندية عكست الحياة الحية أو العضوية حيث أضحى الانفصال والانتشار سيد الحياة. . ومن ثمة، تباينت الوحدة الجوهرية السديمية الاستبدادية الصينية تباينات اجتماعية طبقية أو طائفية (نظام الطبقات المغلقة أو الطوائف). لكن عوض أن يدل هذا التباين على التحرر بحيث يسمح ببروز مطالب الفرد الذاتية ومؤهلاته وكفاءاته، ارتد من جديد إلى الطبيعة (المولد): لكل مولود طبقة تنتظره سلفاً، وهو لا ينتمي إلى هذه الطبقة بحكم «وضعه» وإنما بحكم «مولده» أو «طبيعته». وبذلك تحجرت التباينات وتصلبت وتجمدت. وبه «نصطدم هنا في الهند بوضع خاص هو أن الفرد ينتمي إلى طبقة من الطبقات عن طريق الميلاد أساساً ويرتبط بها طوال حياته. وبذلك تغوص كل ألوان الحياة العينية التي تشق طريقها إلى الظهور عائدة إلى الموت والأصفاد تقيد الحياة في اللحظة نفسها التي ترى فيها النور. وبذلك يتلاشى تماماً ما يبدو من تحقق للحرية في هذه التمييزات. وليس للاختيار التعسفي المحض الحق في أن يربط من جديد ما قد فصله الميلاد»[١٢٨]. هكذا تعوض الطبيعة الهندية الامبراطور الصيني في اتخاذ القرارات وصياغة القوانين. والعنصر المشترك بينهما هو الاعتباط والعبث. والنتيجة المترتبة عليهما هي حرمان الذات من اختيار عملها ومهنتها؛ وبالتالي انتفاء حريتها وامتناع استقلالها. وتلك حال إذا ما هي حققت وجدت أنها كانت «أحط مراتب قنانة الروح».

---

(١٢٧) المصدران نفسهما، ص ١١٠ و١٠٠ على التوالي.

(١٢٨) المصدران نفسهما، ص ١١٣ و١٠٧ على التوالي.

والحال أنه ما كان من شأن دين أمة مستعبَدة كهذه أن يكون في حالة تخالف معها. فهذه الديانة البرهمانية عكست الوحدة الحالمة بين الروح والطبيعة. . . وقد تكونت من أساطير هندية لم تتميز إلا بغلو الخيال الجامح الذي لا يكون لشيء فيه شكل ثابت مستقر. إذ كان يأخذنا هذا الخيال الأسطوري على نحو مفاجئ من أشد الأشياء وضاعة إلى أعلاها سمواً، ومن أكبر الأشياء جلالاً إلى أحطها فظاعة ونفوراً. كذا كان تاريخ الهنود مليئاً بالأكاذيب والأوهام. . . وقس على ذلك دولتهم. فلم تحضر الحرية لا في الدولة (الكل) ولا في الفرد (الجزء)؛ وذلك لأنه لا الكل كان متصوراً تصوراً حراً، ولا الفرد كذلك. ومن ثمة لا يجوز الحديث، على التحقيق، عن «دولة»، وإنما الحديث عن «شعب» أسلم وأوفق وأوثق. كان هناك الاستبداد بلا أخلاق أو ورع أو مروءة. وبالجملة، في الهند وجدت «أكثر ألوان الاستبداد تعسفاً وفساداً وانحطاطاً»[١٢٩]. وذلك لأنه في الهند «لم يوجد. . . أي إحساس ذاتي بالاستقلال الشخصي».

لقد تحصل، أن حقيقة الشعبين الصيني والهندي أنهما شعبان غير تاريخيين، لأنهما ظلا ثابتين ساكنين يديمان الوجود الطبيعي الخامل حتى عصرنا الحاضر لأزيد من ألفي عام. في حين أن «فارس هي أول امبراطورية زالت». وفي ذلك دليل على تاريخيتها. ذلك أن «الفرس هم أول شعب تاريخي»، وذلك لأن «بلاد فارس خضعت لتلك التطورات والثورات التي من شأنها وحدها أن تشهد على أوضاع تاريخية حقة»[١٣٠].

والحق أن أول ما يلفت في فارس أنها امبراطورية من الشعوب، بوصفها فرديات، خليط عجيب منظم. هذه عقيدة النور عند شعب الزند ـ شعب الزرادشتية ـ وهي أعظم ما أسهمت به الفرس في تقدم الوعي بالحرية. وهذه حياة الترف والشهوة والانحلال عند البابليين والآشوريين ـ شعب الثروة والترف والتجارة. وهذه عقيدة «موت الإله» عند الفينيقيين ـ شعب البحر الجسور. وهذه العقيدة الروحية المجردة عند اليهود ـ شعب الإقصاء. . كل هذا أفضى إلى ذلك الطابع الإشكالي المختلط الفريد لعقيدة شعب مصر.

«هنا في فارس يظهر لأول مرة ذلك النور الذي يشرق لذاته ويضيء ما

---

(١٢٩) المصدران نفسهما، ص ١٢٤ و١٢٨ على التوالي.

(١٣٠) المصدران نفسهما، ص ١٣٣ و١٤٤ ـ ١٤٥ على التوالي.

حوله لأنه نور زرادشت الذي ينتمي إلى عالم الوعي، إلى الروح كعلاقة بشيء متميز عن ذاتها. فنحن نجد في العالم الفارسي وحدة خالصة سامية كالجوهر يترك ألوان الوجود الخاصة فيه حرة ـ كالضوء الذي يبرز فقط ما هي عليه الأجسام لذاتها. وحدة لا تسود الأفراد إلا لكي تستثيرهم حتى يصيروا أقوياء لأنفسهم، وليصوروا جزئيتهم أو فرديتهم ويؤكدوها. وليس في النور تمييزات: فالشمس تشرق على الصالحين والظالمين، على المرتفع والمنخفض، وتغمر الجميع بالنغم والازدهار نفسهما. ولا ينشط النور ويحيا إلا إذا سقط على شيء متميز عن ذاته فيؤثر فيه ويطوره. وهو يقف من الظلمة موقف النقيض. وتظهر علاقة التناقض هذه مبدأ النشاط والحياة. أما مبدأ التطور فهو يبدأ بتاريخ فارس، ومن ثم فإن ذلك يشكل البداية الحقيقية لتاريخ العالم، لأن الاهتمام العام للروح في التاريخ هو بلوغ المحايثة اللامتناهية للذاتية ووصول النقيض المطلق إلى التوافق أو الانسجام الكامل»[١٣١]. أوردنا هذه النص، على طوله، لأنه يعين لحظة ميلاد التاريخ على الأحق. فهنا في بلاد فارس بدأ البشر التحرر من الطبيعة الضاغطة بكلكلها على صدر الحرية؛ أي بدأ سمو الروح فوق أغلال الطبيعة. والنور هنا عند هيغل ـ شأنه في ذلك شأن شلنغ ـ شيء خفيف يرمز إلى خفة الروح ضد ثقل المادة. فهو عنده رمز لنقاء الروح وبينونتها والسمو فوق اختلاط الطبيعة وأمشاجها.

ولذلك قال هيغل: «إن النور بالمعنى الفيزيقي والروحي يوحي بالارتفاع وبالتحرر من كل شيء طبيعي»[١٣٢]. إن الروح لتتحرر هنا من أدران الطبيعة. وإذا كانت الطبيعة هي الشر (الظلمة)، فالروح هنا ترمز إلى الخير. هنا ثنائية أهرمان وأهرامزدا. والإنسان يقبل الخير بإرادته ولا يفرض عليه. ذلك «أن النور له مغزى روحي، إنه صورة الخير والحق، وهو جوهر المعرفة والإرادة، كما أنه أيضاً جوهر الأشياء الطبيعية كلها. إن النور يضع الإنسان في مركز يكون فيه قادراً على ممارسة الاختيار، وهو لا يستطيع أن يمارس الاختيار إلا إذا خرج من حالة الاستغراق». ومعنى ذلك أمران أساسيان:

أولهما؛ إنه إذا كانت الروح ما زالت في الصين والهند مستغرقة الاستغراق كله في الطبيعة ـ إذ دل على ارتباط الواجبات والحقوق في الهند

---

(١٣١) المصدران نفسهما، ص ١٣٣ ـ ١٣٤ و١٤٠ على التوالي.

(١٣٢) المصدران نفسهما، ص ١٣٤ و١٤٦ على التوالي.

بالطبقات المختلفة (الطبيعة)، كما دل في الصين على ارتباط بنظام الأبوة، فلم يكن الإنسان حراً هناك لأنه لم يكن يتملك من عنصر أخلاقي (روحي) إلا متحداً مع الأمر الكلي (الطبيعي) ـ فإن الروح هنا في الفرس تبدأ في تحقيق استقلالها عن الطبيعة باتّباع النور واطّراح الظلمة.

ثانيهما؛ إن كنا نجد في الصين الكل السديمي الفاقدة أجزاؤه الاستقلال (الدولة مشخصة في الامبراطور) المتعلقة بالخارج المستبد؛ وإن كنا نجد في الهند، على العكس من ذلك، الانفصال والانقسام (الطوائف) ـ لكنه الانفصال غير الروحي والانقسام الطبيعي ـ فإننا نجد هنا في فارس طهارة النور التي تعلو انفصال الطوائف. ذلك أن «النور هو ذلك الخير المجرد الذي يستطيع الجميع على قدم المساواة الاقتراب منه، والذي يمكن أن يصل فيه الجميع إلى مرتبة القداسة. ومن ثم فإن الوحدة التي يصل إليها الآن لأول مرة تصبح مبدأ وليست رابطة خارجية لنظام بغير روح. وبما أن كل إنسان يشارك بنصيب في هذا المبدأ، فإنه يحقق للمرء قيمة لذاته»[١٣٣].

النور إذاً هو المبدأ هنا. هو الحقيقة المطلقة لشعب الزند من حيث هذا الشعب هو العنصر الأخلاقي الأعلى في الامبراطورية الفارسية. وهذه الحقيقة المطلقة اتخذت هنا شكل الكلية؛ أي الوحدة. وهذا النور ليس جبلاً ولا حيواناً (طبيعة)، ولا هو بهذا الموجود الجزئي (جزئية)، وإنما الكلية الحسية ذاتها؛ أي هو هذا التجلي الفريد والتبدي البسيط. ومن ثم فإن ديانة الفرس لم تكن ديانة أوثان وعبادة أصنام. فهي لم تعبد موضوعات طبيعية فردية ـ كما كان الشأن عليه عند الهنود ـ وإنما هي عبدت الشأن الكلي ذاته؛ أي الماهية الكلية الأبدية غير المتناهية. وبما أن من شأن النور أن يذيب في سنائه كل الأشياء، فإن هذه الماهية لم تكن تتضمن في البداية أي تحديدات أو فوارق وتباينات. فلم تكن تزال هوية غير محددة؛ أي نوراً خالصاً. وتلك نقطة ضعفها. لكن المهم هنا، في هذه المرحلة التي وصلت إليها روح التاريخ، هو أن هذه الروح الكلية (النور) أصبحت موضوعاً تدركه ذات الفرس. إلا أنه سرعان ما سيكتشف هذا الشعب المبدأ الأعظم الذي مفاده أن النور يتضمن مباشرة ضده، وأن ضده هذا هو الظلام. . ما دام لا يمكن أن يكون للنور وجود من غير ظلمة. . وذلك مبدأ عظيم من مبادئ الروح: أن تخلق الروح نقيضها وتتجاوزه.

---

(١٣٣) المصدران نفسهما، ص ١٣٤ و١٤٧ على التوالي.

وقفنا عند شعب الزند وحده لأن هذا الشعب، كما قال هيغل، هو «العنصر الروحي العلي في الامبراطورية الفارسية»، أما الشعبان الآشوري والبابلي فإننا لا نجد لديهما سوى التعبير الخارجي؛ أي الثروة والترف والتجارة؛ بمعنى أنه ما كان لهما من شأن حتى يسهما به على المستوى الروحي؛ إذ اتسم تصورهما بالكثير من الخلط واعتوره التناقض والتهافت. ومهما يكن من أمر، فقد رأينا أن الفرس أدركوا الروح. لكنهم ـ مع ذلك ـ لم يدركوها الإدراك الروحي الحق وإنما أدركوها بوفق الشكل الحسي؛ أي على شكل نور. فالله عندهم هو النور.

والآن جاء دور اليهود. فعند هذا الشعب تقدمت فكرة «النور» لتصبح «يهوه» أو الإله الواحد الأحد. لقد تخلص اليهود من التحديد الطبيعي للإله تخلصاً، فخلصوا بذلك الروح من سجن الطبيعة. وذلك هو إنجازهم الأعظم. قال هيغل واصفاً هذا الإنجاز الذي حققه اليهود: «لقد تحرر [الشأن] الروحي، الذي نتحدث عنه هنا، تماماً من كل ما هو [أمر] حسي، وارتدت الطبيعة إلى شيء خارجي فحسب وغير إلهي... [ها هي] الروح التي ظلت حتى الآن بغير تقدير أو تبجيل تبلغ الآن لأول مرة جدارتها التي تستحقها، في حين تعود الطبيعة إلى مكانها الصحيح (...) ولقد أدى انتشار الروحانية بصفة عامة إلى أن فقدت الحسية واللاأخلاقية ميزتها وهبطت إلى مرتبة [الشأن] اللاإلهي. فلم يعد هناك سوى الواحد أي الروح، واللامحسوس الذي هو وحده الحقيقة. وهكذا يكون الفكر حراً من أجل ذاته ويمكن أن تظهر الآن الأخلاق الحقة، لأن الله يُمَجَّدُ عن طريق الاستقامة والعمل الصالح (...) وها هنا أيضاً نجد لدينا إمكانية النظرة التاريخية حيث أصبح الفهم هنا واقعياً عندما وضع المقيد والمحدود في مكانهما الصحيح، وتم إدراكهما على أنهما الشكل المناسب للوجود المتناهي، ونُظر إلى الناس بوصفهم أفراداً لا على أنهم تجسيدات لله، وإلى الشمس على أنها شمس، والجبال على أنها جبال لا على أنها تملك روحاً أو إرادة»[١٣٤]. ولقد شكل ذلك عند هيغل نقطة «الانفصال بين الشرق والغرب». هنا الروح ترتد إلى أعماق وجودها الخاص فيتحقق المبدأ الروحي. وهنا الطبيعة التي كانت العمدة في الشرق تصبح الفضلة؛ أي الكائن المخلوق مقابل الكائن الأول الخالق (الروح). إلا أن عيب هذا الشعب وسلبه هو أنه تصور أنه الوحيد الذي تعرف إلى الإله الواحد، واعترف به الله واختاره

(١٣٤) المصدران نفسهما، ص ١٥١ و١٨١ ـ ١٨٢ على التوالي.

واصطفاه. . ومن ثمة كانت ديانته ديانة جمع ومنع وتفريق وإقصاء. . ثم إذا ما نحن أمعنا النظر في ما اعتبرته اليهود روحاً وجدنا أن هذه الروح لم تتحدد بحق بما هي روح بل ظلت إلهاً متعالياً ماورائياً بعيداً مفارقاً مهيمناً جباراً قاسياً متكبراً. مقابل ذلك، ظل الفرد متصاغراً حقيراً مستذلاً مسترذلاً وضيعاً متهافتاً. ومن ثمة، ما كان له أن يصبح حراً بعد. ذلك أنه ـ وهذه قاعدة ذهبية لفلسفة الدين والتاريخ الهيغلية ـ كلما زالت المسافة بين الإنسان وما يتصوره؛ أي ماهيته (الله)، أصبح الإنسان حراً، وكلما زادت المسافة إلا وعدم الحرية وخبر الغربة. . . وإذا صح أن اليهود أفردوا للمشاعر الذاتية الفردية كبير عناية؛ مثل القول بطهارة الجنان والتوبة والورع، فإنه لا يصح القول، من جراء ذلك، إن الفردية العينية الجزئية الحرة تبدت لهم. . فهي إن تبدت علقت بالطقوس الرسمية الجامدة والقانون الشكلي الصوري (حرية شكلية). والسبب في ذلك، أن اليهود لم يتصوروا الله من حيث هو ذاتية. ألم يقل هيغل أيام الشباب: «[مثلما] ما ثمة في النواة مكان لتوطين أسد، فما ثمة في سجن روح يهودية متسع مقام للروح ومستقر. وإلا أنى للحياة بأكملها أن تسجن في ورقة ذاوية متيبسة؟ ولئن كان التعالق بين الجبل والعين الناظرة إليه تعالقاً بين ذات وموضوع، فما مثل هذه الهوة من الموضوعية بالتي يمكن أن توجد بين الإنسان والإله»؟[١٣٥] ذلك أن بني إسرائيل أعلوا من شأن الأسرة بدلاً من الإعلاء من شأن الفرد، وبدلاً من اعتبار الدولة أعلوا من شأن الجماعة الزاهدة. بل إنهم نبذوا غيرهم وأقصوه، فكان أن أقصتهم الروح. انتقدوا الرابطة السياسية فتلاشوا وانتشروا في تيه بني إسرائيل أشتاتاً. وبتلاشيهم أفلت الامبراطورية الفارسية وصارت خاملة الذكر.

هنا إذاً في حضارة فارس عناصر لم تتآلف وإن كان أصلها واحد هو النور. فمنهم من انغمس في الأمر المحسوس والميل إلى المتعة (البابليون والسومريون)، ومنهم من غلا في الشأن الروحي. وغلوه في هذا الشأن اتخذ منحيين: اتخذ عند الفينيقيين صورة عبادة موت الإله (أدونيس)؛ أي الوعي بالروح من خلال تمثل موتها. . كما اتخذ عند اليهود صورة الفكر الخالص المجرد (الإله المتواري). . والمنحى **الأول** كانت تنقصه وحدة الأمر العيني؛ أي تبين الإيجاب (حضور الإله) في السلب (موت الإله). أما **الثاني** فكان ينقصه

---

(١٣٥) نقلاً عن: Jean Wahl, *Le Malheur de la conscience dans la philosophie de Hegel* (Paris: Presses universitaires de France (PUF), 1951), p. 39.

الشأن العيني المشخص نفسه، إذ كان تصور الله تصوراً مجرداً، ولذلك أوكلت إلى مصر مهمة التوليف بين هذه العناصر المتناقضة في وحدة منسجمة.

يمكن إجمال مبدأ الديانة المصرية في تمثال أبي الهول. وهو تمثال شكّل لغزاً بذاته؛ إذ نصفه حيواني ونصفه الآخر آدمي! والحق أن «الرأس البشري الذي يبرز من خلال جسم الحيوان يعرض الروح على نحو ما تبدأ في الانبثاق من جانب الطبيعة ـ منتزعة نفسها من هذا الجانب ومتأملة ما هو لها في حرية من دون أن تحرر نفسها تماماً مع ذلك من القيود التي فرضتها عليها الطبيعة»[١٣٦]. وقس على ذلك الأهرام المصرية يكون نصفها تحت الأرض والنصف الآخر فوقها. بل إن مصر كلها تنظر إلى نفسها فتجدها مقسمة إلى مملكة الحياة (الأرض) ومملكة الموت (ما تحت الأرض). . ففي حضارة مصر إذاً يظهر المبدأ التالي: تشعر الروح بأنها مكبوتة مكمومة مبحوحة وتحاول كسر طوقها والتعبير عن ذاتها، لكنها لا تفلح في ذلك إلا على مستوى الحس وفي طوق المادة.

والحق أن روح مصر هي روح الثنائية. كل رموز الشعب المصري الثقافية رموز ثنائية. وهي ثنائية تحاول أن تنسج أفرادها في عقدة واحدة. هنا الشأن الروحي تجسده فكرة «خلود النفس» كما اعتقد فيها المصريون. لكن هذا الخلود ما زال متعلقاً بالجسد؛ أي بروح ميتة (المومياء). فهنا نجد الشأن غير المتناهي (خلود النفس) مسجوناً في الأمر المتناهي (الجسد الحيواني). وتلك ميزة لهذا «الوعي الذاتي الكليل عند المصريين الذي لم تنكشف له بعد فكرة الحرية البشرية [ولذلك هو] عَبَدَ النفس الغامضة التي لا تزال منغلقة على نفسها في إطار الحياة البيولوجية وتعاطف مع حياة الحيوان»[١٣٧].

فإن عَنَّ لنا تلخيص خصائص الروح المصرية فإننا «نجد التصور الأساسي يقول بأن عنصري الحقيقة ـ وهما: الروح الغارقة في الطبيعة، والدافع إلى التحرر منها ـ عنصران يتنازعان هنا معاً بصورة جبرية. ونحن نرى (لدى المصريين) تناقض الطبيعة والروح لا الوحدة الأولى المباشرة (على نحو ما كانت عليه في الأمم الأقل تقدماً)، ولا الوحدة العينية حيث

(١٣٦) Hegel, *Leçons sur la philosophie de l'histoire*, p. 153, et

هيغل، **محاضرات في فلسفة التاريخ**، ص ١٨٣.

(١٣٧) Hegel, *Leçons sur la philosophie de l'histoire*, p. 161.

توضع الطبيعة فقط بوصفها الأساس لتبدي الروح (كما هي الحال في الأمم الأكثر تقدماً). بل إن الوحدة المصرية، لعلى عكس الوحدة الأولى والثانية، لأنها تحوي عناصر متعارضة تشكل مكاناً وسطاً. . لذلك نجد لدينا، من جانب، تقيداً وارتباطاً هائلين بالأمر الجزئي وحسية همجية مع قسوة افريقية وعبادة للحيوانات والاستمتاع بالحياة. . . أما في الجانب الآخر فنجد لدينا كفاح الروح من أجل التحرر»[١٣٨].

ب ـ عهد القدامة: بعض الناس أحرار

تبدت لنا الروح المصرية إذاً غارقة في الحيوانية العمياء وهي تقاوم وتتمنع فتخفق. لكن الروح اليونانية أنجزت ما عجزت عنه الروح المصرية؛ نعني أن يدرك الكلي نفسه من حيث هو روحانية لا حيوانية. هنا الروح، عند اليونان، جميلة حرة مرحة. وإذا كان يروى أن كاهناً مصرياً كان يقول عن اليونانيين إنهم سيظلون إلى الأبد أطفالاً يمرحون، فإن هيغل يرى على العكس «أن المصريين كانوا صبياناً أقوياء ممتلئين بطاقة خلاقة لا يحتاجون إلى شيء سوى الفهم الواضح لأنفسهم في صورة مثالية كي يصبحوا شباباً». ذلك أن الروح الشرقية ظلت خاضعة للمبدأ الذي ينظر إليها بوصفها جوهرية مغموسة في الطبيعة. وعلى الرغم من أن الروح المصرية حاولت جهد الإمكان تخليص الروح من الطبيعة فإنها فشلت مع ذلك. وقصارى جهدها أنها بثت الشك في الصورة الشرقية وزرعت فيها بذور الريب. ولذلك ظهرت الروح عندها على شكل لغز؛ أي على نحو من التجلي ـ التخفي مُشْكَل متشابه. وهو الأمر الذي أبدته ـ أو بالأحرى أخفته ـ النقوش الشهيرة في معبد الإلهة نيث في ساس حيث ورد على وجه الخصوص: «أنا ما هو كائن، وما قد كان، وما سوف يكون؛ ما رفع قناعي أحد قط». . والحق أن الإله أبولون اليوناني هو الحل، وعبارته تقول: «أيها الإنسان أعرف نفسك بنفسك».

الحق أن هذا «الأمر» ما وُجِّهَ إلى المصريين الذين خفي عنهم شأن الروح، وإنما هو وجه إلى اليونانيين. ولذلك تمثل «الإله» عندهم في صورة الإنسان. إذ تروي الأسطورة اليونانية أن أبا الهول ظهر في طيبة وفاه بهذه العبارة الملغزة: «ما هو ذلك الشيء الذي يسير في الصباح على أربعة أرجل

---

(١٣٨) المصدر نفسه، ص ١٦٥ ـ ١٦٦.

وفي الظهر على اثنتين وفي المساء على ثلاثة». ولقد حدث أن قدم أوديب حل اللغز إنه الإنسان، وبذلك أطاح بأبي الهول من فوق الصخرة.

هكذا تسلم الشعب اليوناني من الشعب المصري شعلة الروح. والحق أن هذه الشعلة إنما أضاءت، أول ما هي أضاءت، بنور زرادشت. فإذا كانت امبراطوريتا الصين والهند قد بقيتا متحجرتين، فإن الامبراطورية الفارسية شهدت الاستحالة وآلت إلى اليونان لأنها كانت حقاً امبراطورية تاريخية. وهذا التحول سيظل أحد سمات التطور التاريخي في «فلسفة التاريخ»: من أمة إلى أخرى كل يغني الروح بما لديه. وهكذا دواليك من اليونان إلى الرومان، ومن هؤلاء إلى مسيحيي العصور الوسطى فالجرمان. ولا يحسبن أحد أن ما يدوم من امبراطوريات أفضل مما يدور. كلا؛ «ما كانت الجبال الراسخة التي لا تفنى أسمى من الزهرة التي تذوي بسرعة عندما تتبخر حياتها في أريج العطور»[١٣٩]. بل إن «التغير الذي هو انحلال هو أيضاً مولد حياة جديدة، وإنه إذا كان من شأن الموت أن يخرج من الحياة فإن من شأن الحياة بدورها أن تخرج من الموت». هنا أسطورة شرقية تحكي عن طائر العنقاء هذه التي «تعد لنفسها بطريقة أبدية المحرقة أو كومة حطب لإحراق نفسها وتهلك نفسها، لكنها تفعل ذلك لكي تخرج من رمادها حياة جديدة، نضرة منتعشة». لكن هنا مسألة للنظر هي أن هذا التغير «الطبيعي» أدنى من التغير الذي نتحدث عنه؛ عنينا به التغير الروحي. ذلك أن «الروح وهي تستهلك غلاف وجودها لا تنتقل فحسب إلى غلاف آخر، ولا تنهض وقد تجدد شبابها من رماد صورتها القديمة، لكن في داخل عملية الدمار ذاتها هذه تغزل ذلك الوجود في صورة جديدة، وتصبح كل مرحلة سابقة بدورها مادة تغزل منها مرحلتها الجديدة، وترتفع بنفسها إلى مرتبة جديدة»[١٤٠].

ها نحن الآن ضيوف على الشعب اليوناني حيث «نضارة حياة الروح». والحق أن حياة هذا الشعب بدأت ببطل (آخيل الشاعري) وانتهت ببطل (الإسكندر الواقعي). وكلاهما حارب ضد الفرس، وكلاهما انتصر عليهم. ذلك أن الفرس «لم يكن باستطاعتهم إقامة امبراطورية ذات تنظيم كامل، ولم يغرسوا في البلاد التي فتحوها مبدأهم، ولم يكن باستطاعتهم أن ينظموا هذه

(١٣٩) المصدر نفسه، ص ١٣٧، وهيغل، **محاضرات في فلسفة التاريخ**، ص ٢١٦.

(١٤٠) هيغل، **محاضرات في فلسفة التاريخ**، ج ١: **العقل في التاريخ**، ص ٢٣٨ ـ ٢٣٩.

البلاد في كل منسجم، بل اضطروا إلى أن يقيموا بتجمع من الفرديات المختلفة أشد الاختلاف»[١٤١]. هذا من جهة، ومن جهة أخرى فقد بدا تفوق مبدأ الروح اليونانية على الروح الفارسية واضحاً. ومن شأن الروح أن تكون حيث تكون حياتها، ومن شأنها أن تهون حيث يكون موتها.

هنا إذاً «شباب الحضارة البشرية»؛ حيث «نهضة الروح الحقة». ففي هذا البلد المنبث في البحر مجموعة جزر، المتنوع التضاريس غير النمطي النهري أو السهلي؛ ومن ثمة غير الثابت الدائم الساكن، قام تاريخ اليونان على الفردية مانعاً البطريركية. انتفت عنده الطبيعة وحضرت الثقافة؛ أي القوانين والعادات الجمعية. وتلك مرحلة أولى من تاريخ هذا الشعب ظهرت فيها «العبقرية اليونانية». أين نحن من الروابط الدموية المتحجرة؟ بل أين نحن من الطوائف الطبيعية الجامدة؟ وهل بقي مكان لاستبداد الأباطرة الطغاة؟ لقد استمد ملوك اليونان حكمهم من الغنى والمزايا الشخصية والأصل والحكمة.. وصارت صلة الإنسان اليوناني بالطبيعة على غير الوجهة التي صارت عليها صلة القدماء. إذ أضحت صلة تحويل الإنسان للطبيعة وتهذيبها وتشذيبها.. «وهذا ما دفع بالطبع الإغريقي إلى أن يتخذ صورة الفردية الجميلة التي أنتجتها الروح التي تحول الطبيعة إلى تعبير عنها وإبانة»[١٤٢].

إن العبقرية الإغريقية لتمثل في عمل النحات اليوناني على تحويل الصخرة إلى عمل فني وقد لبست لبوساً روحانية ولم تعد مجرد مادة صماء خارجية. غير أن هذا الفنان لا يزال بحاجة إلى الحجر والألوان والأشكال الحسية ليعبر عن فكرته عن الروح؛ مثله في ذلك مثل الحرفي المصري. إلا أن الحرفي المصري ما زال يحفظ صورة الحيوان (أبو الهول)، أما الفنان اليوناني فقد تجاوزها. إذ بالنسبة إليه ليس الشأن الحسي إلا العلامة (الأمارة) والإشارة والعبارة والعباءة التي تغلف الشأن الروحي وتعبر عنه. أضف إلى ذلك أن الفنان اليوناني حر ويعلم أنه حر في تلك الأشكال الحسية ما دام هو خالقها وما دامت هي تنسب للإنسان. وليس معنى نسبها إليه عدمها الروح، كلا، فهو يراها أعمالاً فنية مستقلة بذاتها. وهو لا يقتصر على النظر إليها بوصفها صوراً، وإنما هو يجمل أيضاً قوانينه وعاداته ومؤسساته، بل يقدسها. إنما معنى نسبها إلى الإنسان

(١٤١) Hegel, *Leçons sur la philosophie de l'histoire*, pp. 167-168.

(١٤٢) المصدر نفسه، ص ١٨٢.

تقديس الشأن الإلهي بما هو من إنتاج البشر وعملهم. ففي مجد هؤلاء مجد ذاك. من هنا يشتق هيغل صنافة ثلاثية لمنجزات الحضارة اليونانية، أو قل لأعمال الروح الجميلة. وهي في عداد الثلاثة:

أولها؛ العمل الفني الذاتي؛ أي تشكيل الإنسان لذاته وتهذيبه لجسمه وتشذيبه له. وهو يقصد بهذا العمل احتفالية الفرد اليوناني بجسده حيث يصبح الجسد عنده عملاً فنياً يشي بحركات حرة جميلة وباستقلالية صارمة. هنا الشكل الجميل الذي يعرض في المنافسات الأولمبية وفي الحفلات الراقصة وفي الأعمال الغنائية. . والحق أن الإنسان «يعبر في ممارساته الجسدية هذه عن حريته؛ بمعنى أنه يحول الأجساد إلى عضو للروح»(١٤٣).

ثانيها؛ العمل الفني الموضوعي؛ أي تشكيل الإنسان للعالم الإلهي. في هذا المستوى «تتوضع» الفرديات الجميلة لتشكل عالم الآلهة. والآلهة هنا ليست قائمة من تلقاء ذاتها، كإله اليهود، وإنما هي توجد هنا تماثيل حسية وحضوراً جميلاً، على الرغم من أن المادة المحسوسة ليست جوهرها وإنما هي عنصر تعبيري عنها. وبهذا لم تعد الآلهة «أمثولات» أو «دلائل» أو رموزاً»، كما في الشرق، وإنما صارت «ذاتيات» أو «فرديات مشخصة». والحق أنه «في هذا التحول من الأمر الطبيعي إلى الشأن الروحي تكمن العبقرية اليونانية». لكن ها هنا جانباً سلبياً لهذا التصور، وإن هو حقق تقدماً على الشرق. وهو أن «الإله اليوناني (. . .) ظل عند الإغريق على مستوى الظاهر وحسب؛ أي أنه ظل متجسداً في مرمر أو معدن أو خشب، أو متخيلاً في تمثل ووهم. ولم يظهر بمظهر الحق. والسبب في ذلك، أن الإنسان عندهم لم يكن يحظى بقيمة وكرامة إلا بقدر ما يهيئ نفسه لحرية المظهر الجميل. ولهذا ظل شكل الشأن الإلهي وتوليفه من عمل الفرد الخاص. . فلم تدرك العبقرية اليونانية الذاتية بعد الإدراك العميق، ولم تكن تملك التصالح الحقيقي، لأن الروح الإنسانية لم تكن تحقق بعد حقها المطلق. والشهادة على ذلك أن القدر كان ينظر إليه على أنه يعلو فوق الآلهة من حيث هي ذاتية خاصة، وكذا كان الناس لا يتحددون بحسب ذواتهم وإنما بحسب عرّافيهم. فلم تكن تلك الذاتية الإنسانية، لا ولا الذاتية الإلهية، تجد في ذاتها، بما هي لانهائية، قرارها المطلق»(١٤٤).

(١٤٣) المصدر نفسه، ص ١٨٤.

(١٤٤) المصدر نفسه، ص ١٨٤.

ثالثها؛ العمل الفني السياسي؛ أي تشكيل الإنسان لعالمه الأخلاقي (الدولة). إن الدولة لتحقق الموالفة بين الجانبين الأول (أي الأمر الذاتي) والثاني (أي الشأن الموضوعي). ذلك أن «الروح لا تعود في الدولة الموضوع وقد تشكل بما هو أمر إلهي أو جسد جميل، وإنما من حيث هي روح حية عامة هي في الوقت نفسه الروح الواعية بذاتها؛ نعني روح الأفراد الخواص»[١٤٥]. فإذا كان الحكم الشرقي حكماً بطريركياً بلا قوانين تحكمه أو ضوابط تلجمه، فإن مبدأ الحياة السياسية اليونانية كان هو الديمقراطية القائمة على احترام القوانين. لكن هذه القوانين، إذا تدبر أمرها، ظهر أنها لا تزال تحت وطأة الطبيعة؛ بمعنى أن «التقليد والعادة كانا يشكلان الصورة التي يراد بها فعل العدل ويُتحقق. وهما بذلك شكّلا العنصر الصلب، ولم يتضمنا في ذاتهما معاداة المباشرة ولا الوعي أو ذاتية الإرادة»[١٤٦]. إذ ما كان الإغريق يحيون لذواتهم وإنما هم كانوا يحيون لأجل الوطن. كانوا يحيون من أجل أثينا وإسبرطة والمعابد والهياكل والحياة الجمعية المشتركة والفضاء المشترك بين المواطنين والعادات والتقاليد. . . وما كان لهم الوعي بما كانوه، وإنما فقط بما كانه وطنهم. . يضاف إلى ذلك أن ديمقراطيتهم عانت من ثلاث آفات: توقفها على العرافين، وقيامها مع وجود العبيد، وصغر الدويلات اليونانية.

تلك إذاً عناصر العبقرية اليونانية. وهي إذ تبدت للعالم وبانت، وإذ خالفت الروح الشرقية الطبيعية وعادت، كان لا بد من المواجهة بين الروحين. وهي المواجهة التي تمثلت في حروب الإغريق ضد الفرس. هنا تواجه الاستبداد الشرقي؛ أي العالم الذي توحد تحت سلطة السيد الواحد الطاغية المستبد، ودويلات منقسمة في الواقع مفعمة بروح الحرية الفردية. وهي المواجهة التي شكلت ثاني مرحلة من مراحل الحياة الإغريقية بعد مرحلة الفتوة العبقرية. لكنها كانت قصيرة، إذ دامت حوالى ستين عاماً ـ من الحروب الميدية (٤٩٢ ق. م) إلى حروب البيلوبونيز (٤٣١ ق. م) ـ وكان من شأنها أن أضعفت بلاد اليونان وأحلت الفوضى بدلاً من النظام. وقد تجلى تراجع العبقرية اليونانية في أنموذج المدينتين المتنافستين: أثينا وإسبرطة. هذه أثينا الديمقراطية سقطت سقوطاً مأساوياً في «طيش معمم». وهذه إسبرطة ترنحت تحت وطأة «فساد الحياة الخصوصية».

(١٤٥) المصدر نفسه، ص ١٩٣.

(١٤٦) المصدر نفسه، ص ١٩٤.

الأولى عانت من ظهور «مبدأ الذاتية»؛ نقيض الحياة اليونانية ومخربها وقد لبس أقنعة عديدة: إذ هدد الفكر الديانة اليونانية الجميلة (سقراط)، كما هددت أهواء الأفراد ونزواتهم المؤسسة السياسية وقوانين الدولة.. إنها «الذاتية» إذاً تحقق الانفتاح على «الكلية».

أما **الثانية** فقاست من الفساد الأخلاقي الفردي المعمم؛ أي من «انهيار القيم الأخلاقية، والأنانية الفجة، والشره المادي وشراء الذمم والضمائر». ولعل انهيار قيم المجتمع اليوناني؛ أي الوطن والعادة، تجلت أوضح ما تجلت، في مسرحيات أرسطوفانس الكوميدية. فها هم اليونانيون يضحكون وما يضحكون إلا على أنفسهم، ويتهكمون وما يتهكمون إلا على قيمهم التي بدأت تنفلت منهم. وإذا كانت أثينا لم تصمد أمام أثر مبدأ «الذاتية»، فإن مصير إسبرطة، التي تسلمت المشعل في النهاية، لم يكن مخالفاً لمصير أثينا. ها هي هيمنتها المطلقة على بقية المدن اليونانية ومبالغتها في ذلك وأنانيتها تجعلها مكروهة مذمومة. وما طم الوادي على القرى، أن هذه مدينة فوسيد تلجأ إلى «تدنيس معبد دلفي وترجيسه ونهبه». وتلك كانت على التحقيق رصاصة الرحمة التي أطلقت على حضارة محتضرة. ها هو المحراب يدنس والإله «يقتل»، ورباط الشعب الأخير يفك ويدمر، واحترام ما شكل نواة اليونانية يفتقد. ولئن هو حق أن الملك فيليب حاول تأديب الجناة، كما حاول ابنه الإسكندر المقدوني بعده إعادة الأمجاد، إلا أن المصير التاريخي كان أقوى، والتمزق كان قدراً، وكان لا بد من أن يحمل شعب جديد مشعل التاريخ. والحق أن «تلك هي الحال في حياة الشعوب وحياة الأفراد. فحياة شعب ما تثمر ثمرة معينة، ويهدف نشاطه إلى إبراز المبدأ الذي تنطوي عليه إبرازاً كاملاً، غير أن هذه الثمرة لا تسقط مرة أخرى في حجر الشعب الذي أنتجها وأنضجها، بل تصبح، على العكس من ذلك، جرعة مسمومة ضده. على أن الشعب لا يمكن أن يترك هذه الجرعة المسمومة وشأنها لأنه يشعر نحوها بظمأ لا يرتوي. غير أن تذوق الجرعة يعني دماره على الرغم من أنه يعني في الوقت نفسه ظهور مبدأ جديد»(١٤٧).

ولم يكن هذا الشعب الجديد الذي سقطت ثمرة الروح في حجره سوى الشعب الروماني. والحال أن هذا الشعب اصطفته الروح من حيث هو قوة

---

(١٤٧) هيغل، **محاضرات في فلسفة التاريخ**، ج ١: **العقل في التاريخ**، ص ١٤٥.

«اختيرت لأسر الأفراد الأخلاقيين وحبسهم، وكذا للملمة الآلهة وكل الأرواح الأخرى في مجمع الأرباب المسمى بالبانثيون. . وعندما يصبح هم الدولة يكمن في أن يضحي الأفراد بحياتهم الأخلاقية من أجلها، فإن العالم يحيا حالة الحداد وينكسر قلبه. وتلك أمارة على أن تلقائية الروح الطبيعية قد بلغت درجة الإحساس بالفقد»(١٤٨).

لقد أظهر لنا «المبدأ اليوناني» الروحية في بهجتها وصحوها ومتعتها، ولما تكن الروح بعد قد انكفأت من «عالم ممتلئ جميل» إلى «عالم قانوني صارم مجرد»، ولما تكن الروح قد قطعت الحبل السري بعد مع العنصر الطبيعي ـ عنصر خصوصية الأفراد ـ وارتمت في أحضان الكلية المجردة من دون روح. ولذلك كانت فضائل الأفراد اليونانيين «أعمالاً فنية أخلاقية». أما عند الرومان فإن الفضائل صارت فضائل الدولة القهارة التي أخضعت الأفراد إلى تربية صارمة قاسية. ففي روما نجد، من جهة، الدولة الجبارة العتيدة التي تسحق الفرد وتمحقه، كما نجد، من جهة أخرى، الشخصية القانونية المجردة الفارغة. ها هو «تجريد» الحياة الرومانية يحل محل «امتلاء» الحياة اليونانية. وها هو المبدأ الذي حبلت به حضارة الإغريق؛ أي مبدأ «الذاتية»، يولد هنا فظاً غليظ القلب فارغ الجنان أجوفه، وقد اتخذ شكل «حرية صورية» و«شخصية قانونية فجة». هو ذا العنصر الجديد الذي حملته الحضارة الرومانية إلى التاريخ الكوني: «قساوة بلا روح وغلظة بلا قلب»، و«سيطرة مطلقة لتحقيق تجريد» ـ هو تجريد الذاتية. ولئن كان تحديد الحياة السياسية الشرقية الأساسي هو «الاستبداد»، وكان تحديد الحياة اليونانية هو «الديمقراطية»، فإن التحديد الأساسي للحياة السياسية الرومانية هو «الأرستقراطية». وهي أرستقراطية صلدة قاسية صارمة غليظة القلب قائمة ضد الشعب. لكنها مع ذلك منقسمة إلى «نخبة» و«عامة» أو «صفوة» و«سوقة» ـ وهذه الثنائية هي التي تميز وجود روما التمييز «الأكثر حميمية».

هنا، في مرحلة أولى، تنشأ روما العاصمة المقبلة للتاريخ الكوني؛ روما الهجينة السوقية القائمة على التعارض بين الرفعة والضعة والنخبة والعامة؛ روما بلدة قطاع الطرق الأجلاف غلاظ القلوب. ولعل هذا هو ما يفسر الطابع القسري الذي اتخذه تاريخ روما؛ عنينا به طابع الترويض والتشذيب

---

(١٤٨) Hegel, *Leçons sur la philosophie de l'histoire*, p. 215.

والتهذيب. ذلك أن «بداية الحياة الرومانية بهذه الصورة البربرية الفظة الغليظة التي تقصي الأحاسيس بالأخلاق الطبيعية هي التي شكلت، من حيث هي إحدى عوامل هذه الحياة الأساسية، قساوة العلاقات السرية قساوة أنانية تأدت في ما بعد إلى تشكيل أساس العادات والقوانين الرومانية»[١٤٩]. ثم إن تحويل قطاع طرق إلى مواطنين في دولة يقتضي التضحية بالفرد أكبر تضحية لتحقيق الكل؛ أي توسل العنف بساطاً إلى إقامة الدولة ووصلة. والحق أن «ما من دولة قامت على العنف إلا ولا يمكن أن تدوم إلا بالقوة». فليس هنا عند الرومان، كما كان الحال عليه عند اليونان، مجال أخلاقي متحرر وإنما شرط استعباد وتبعية مفروض مصدره دولة قامت على القوة. ومعنى هذا أن الانتقال من اليونان إلى الرومان هو الانتقال من «الشعر» إلى «نثر الحياة».

إن الامبراطورية الرومانية هي «مملكة الحق»، أو هي «امبراطورية الحق الوضعي»، بلا حرية وبلا روح. إنها مملكة حق الفهم التجريدي وحق التناهي الفارغ؛ أي أنها امبراطورية «الذاتية الفارغة» التي تظهر للفرد الروماني في كل ما يفعله ـ في عهوده ومواثيقه وعلاقاته السياسية وواجباته وأواصره الأسرية.. وكذا في فنه ودينه. فالفن الروماني فن ميكانيكي عديم المثالية، معدم الجمالية، والديانة الرومانية ديانة القسر وديانة السر حيث يبحث لكل شيء عن مخفيه لا عن معلنه كما كان يفعل اليونان ـ هؤلاء الذين كان عندهم «كل شيء واضحاً مفتوحاً حاضراً في الحس والحدس»[١٥٠]. فلا عجب إذاً أن تكون ديانة الرومان ديانة «النثر»؛ أي ديانة واقعية بالمعنى الفج، ضيقة قصيرة النظر، ديانة الانتهازية والمصلحة. فالرومان إذ يرهبون الطاعون والجوع، وإذ يتعفن القمح عندهم، ينصبون له إلهاً يعبدونه، وكذلك هم يفعلون عندما تداهمهم الحمى أو يستبد بهم الحزن.. وقد وضعوا الآلهة في المعابد لأغراض في نفوسهم ومصالح لا يزورونها إلا لحاجة؛ أي ليأس أو رجاء أو دعاء.. في حين فعل اليونان ذلك حباً في الجمال والألوهة.

قد يقال: إن الرومان لم يفعلوا شيئاً سوى أنهم «استوردوا» آلهتهم من اليونان بعد غلابهم لهم. فهي إذاً آلهة اليونان نفسها تعبد في الرومان. لكن هيهات هيهات. تحفظ الأسامي وتختلف الأماني. فعبادة الرومان عبادة باردة

---

(١٤٩) المصدر نفسه، ص ٢١١.

(١٥٠) المصدر نفسه، ص ٢٢٤.

خارجية فقدت مضمونها العميق الرائع. وكأننا هنا صرنا نقف أمام «آلهة مسرح» تظهر آلهة اليونان، على خشبة مسرح الرومان، «ميتة غريبة»: ما عادت هي سوى «آلات» مستعملة استعمالاً خارجياً، كما لو هي كانت آليات مسرح ما استعملت إلا لتحقيق الإيهام وتحصيل الإعجاب. كذا كانت ألعاب الرومان. إذ ما عادوا كاليونان يساهمون في بناء حياة الفرد الجسمية بناء فنياً، وإنما هم صاروا متفرجين متحلقين حول ما يحدث. وذلك بعد أن هجروا الرقص والتمثيل والتسابق إلى المحاربين المتصارعين والسجناء المحكوم عليهم بالتعذيب؛ صاروا مشاهدين للعبة الموت أو القتل ـ «ذلك النفي البارد». كل ذلك في إطار من الشعبذة المعممة والتطيّر الكبير. وباختصار، «ما عاد المقدس إلا شكلاً فارغ المحتوى»[١٥١]؛ أي شكلاً موجهاً صوب المنفعة والخارجية عديم الروح منيع الهوية. ومن ثمة، لا غرابة أن ساد المبدأ نفسه في الحياة السياسية؛ أي في نظام السياسة القائم على التملك، وبالتالي على الأرستقراطية التي قصرت الحكم على النخبة وجعلته «ملكاً خاصاً مقدساً».

هو ذا الأساس الذي نهضت عليه مراحل تاريخ الرومان. في المرحلة **الأولى** تشكلت دولة الرومان بإمرة الملوك؛ ثم بعد ذلك أصبح لها دستور جمهوري يرئسه قناصلة ـ وهي المرحلة التي حدث فيها الصراع بين الأشراف والأراذل. فلما تم تحقيق مطالب الثواني وتحقق التوافق الداخلي بالتالي، شرع الرومان في غزو العالم الخارجي بإخضاع الشعب التاريخي السابق الذي هجرته الروح؛ أعني اليونان. أما المرحلة الثانية فقد تميزت بحدثين اثنين: تولي الأباطرة سدة الحكم وظهور الديانة المسيحية.

في هذه المرحلة ظهر، أولاً، حدث تهذيب الاختلاف والفارق وعبادة الواحد المستبد السائد؛ نعني الامبراطور. فهنا، من جهة، الامبراطور. وهنا، من جهة ثانية، أفراد الشعب. والامبراطور هو تحقق الذاتية في أقصى صورها اعتباطية. فهو ليس يذكر على لسانه إلا كلمة واحدة تخص معارضيه: الموت.. وما زال يفعل حتى أصبح الموت «فرجة». فالذاتية هنا، وقد أصبحت خارجية مطلقة لا داخلية لها ولا ضمير ولا وجدان، تصدر ما تصدره من أوامر بلا تردد أو وَجل أو خجل، وبلا ندم أو تبصر أو أجل.. مقابل ذلك، ما كان للأفراد أي حق سياسي.. وإنما حقوقهم المجردة كلها كانت تدور على الحق في

(١٥١) المصدر نفسه، ص ٢٢٧.

التملك؛ أي تتعلق بحقوق خاصة متجمدة متحجرة بلا نفس أو روح. وكما أن حياة الطبيعة حياة استقلال بلا روح شأنها شأن حياة الدود البائسة، كذلك هي حياة الأفراد هنا حياة ذرات فارغة نخبة هواء. وفي مثل هذه الأجواء الضاغطة الخانقة لم يعد هم «المواطن» أن يحيا داخل الوطن أو أي وحدة أخلاقية مشابهة له (الجماعة) على نحو ما كان يعمل به المواطن اليوناني، وإنما أصبح هدفه السكون تحت مجاري القدر والعمل على تجنب مطاب الحياة بطلب السكينة إما في عالم الفكر المجرد ـ حيث ازدهرت الرواقية ـ أو بالانغماس في حياة الملذات؛ حيث هوت الحضارة الرومانية إلى أسفل دركات مهاوي البهيمية. وفي الحالتين معاً قطع الإنسان الروماني الحبل السري الذي كان يجمعه بوجوده الواقعي. ها هو يتوسل الفلسفة ـ المذاهب الرواقية والإبيقورية والشكية ـ بساطاً إلى إثبات ذاته الضائعة المغتربة في عالم الفكر المجرد مهملاً واقعه المحقق، ها هو يلقي بنفسه في مظان الحياة الرغدة «السعيدة» بطلب رضا الحاكم أو توسل العنف أو سلوك مسلك الاحتيال والمكر. . والمستفاد من الحالين معاً ارتقاب الروح للمدد وانتظارها للسند.

ج ـ من عهد القدامة إلى عهد الحداثة: العهد المسيحي: ما من إنسان إلا وهو حر بالمبدأ

الحق أن هذا المدد المنتظر لم يكن سوى الجانب الروحي. ولم يتحقق هذا السند إلا بظهور المسيحية. ذلك أن «المرء يبدأ بالشعور بما يحدثه الاستبداد من أذى، وترتد الروح إلى أعماق أعماقها، مخلفة العالم المجدف [المحروم من الآلهة]، باحثة عن الوئام في ذاتها. وتبدأ الآن حياة داخلية. . .»[١٥٢]. وبهذا يكون العالم الروماني، الذي هجرته الآلهة وأحدث القطيعة مع الواقع والرغبة في تحقيق السكينة الداخلية، قد مهد الطريق أمام تجلٍّ روحي أعلى وأغنى. فلقد كان هذا العالم القدر الذي خنق الآلهة والحياة الصافية غير الكدرة، كما كان أيضاً ـ وهذا وجه إيجابه ـ القوة التي طهرت الروح البشرية من كل منزع خصوصي أو مصلحة ذاتية. . ولذلك كان الحضن الذي شهد مولد الروح. وما آلامه إلا آلام مخاض روح أعلى وأغنى عبّر عنها دين التجلي؛ عنينا به دين المسيحية. وهذه الروح العليا تتضمن تصالح الروح مع نفسها (واقعها)

---

(١٥٢) هيغل، **محاضرات في فلسفة التاريخ**، ج ١: **العقل في التاريخ**، ص ١٨.

وتحررها. ففيها يعي الإنسان الروح في عموميتها ولانهائيتها. وبما أن الإنسان نفسه روح، فإنه يجوز أن نقول: إنه يعي نفسه وحريته. كيف لا والروح البشرية والإلهية، عند هيغل، روح واحدة؟ وكيف لا وقد ثبت أنه كلما حقق الإنسان في تصوره للإله قفزة إلى الأمام حقق لذاته التحرر؟ فشأن الأمر الخاص (البشري) ألا يبقى خاصاً، وإنما ديدنه أن يتجرد من خصوصيته، كما أن شأن الأمر الكوني (الإلهي) ألا يبقى قابعاً في عالم ظلي شبحي ماورائي مفارق وإنما هو «يتعين» و«يتخصص».

هكذا نصل إلى الأساس الذي نهض عليه العالم الحديث؛ نعني «المسيحية» من حيث هي ديانة التجلي؛ أي من حيث هي تصورت الإله، لا بما هو «واحد لا يشهد المغايرة ولا تجري عليه المخالفة» ـ مثلما كان الشأن عليه عند الشعوب الشرقية، وإنما بوصفه إلهاً مغايراً لنفسه، متجلياً في غيره (الإنسان)؛ أي الإله بما هو روح.

والحق أنه لم يكن من السهل بلوغ هذه الدرجة من الوعي بالدين من دون كبير مشقة وعنت. لقد كان قانون الروح اليونانية هو: «أيها الإنسان أعرف نفسك بنفسك»، فكان بذلك وعياً بالروح، لكنها الروح المحدودة التي تشكل الطبيعة عنصرها الأساس. وإذا حق القول إن هذه الروح كانت تُهيمن على الطبيعة فتصنع الروح (تماثيل الألوهية)، فإنه يحق القول أيضاً: إن هذه الروح ظلت سجينة الاختلاط بين العنصرين ـ الطبيعي والروحي ـ اختلاطاً طبيعياً بدوره.

والحال أن لحظة الداخلية (الباطنية) التي كانت تنقص اليونان إنما انوجدت عند الرومان. لكن هذه اللحظة ظلت شكلية غير محددة، وبقيت تستمد مضمونها من الأهواء والنزوات فتدنس المقدس. ثم إنها لما تحققت في شخصية الأفراد ظلت مع ذلك مجردة صورية لم تتجاوز حق الاعتراف للفرد بحقه في الملكية. ومن ثمة نظرت إلى الناس كما تنظر إلى ذرات متناثرة لا يجمع بينها سوى خضوعها للواحد القهار؛ نعني الامبراطور الروماني الذي كان من شأنه أن يعلو فوق الأفراد باعتباره «ذرة الذرات» أو «الذرة الفريدة». فأين هو الحق في عهد انعدام الحق هذا؟ نحن لا نرى في ذلك سوى «بؤس العالم الروماني وشقوته». لكن البؤس تهذيب، والتهذيب ضروري للروح لأنها «لا تنشأ» كاملة تامة وإنما هي تحتاج إلى عمل لا يظهر، في البداية، إلا لنا نحن، أما في اعتبار الفرد فيظهر على أنه ضرب من القدر الخارجي الأعمى الذي يستكين تحته غاية الاستكانة، ويستسلم له تمام الاستسلام. وليست الاستكانة

هنا استكانة لشيء يراه أو يسمعه أو يلمسه؛ أي لشيء حاضر قريب منه، وإنما هي لشيء بعيد عنه مفصول متوار. وذلك هو الوعي الشقي أو البائس. وهو الوعي الذي وجد، أول ما وجد، عند شعب اليهود. فعنده ظهر «هذا التثقيف ذاته، هذا الألم الناتج من إحساسه بالعدم، هذه الشقاوة الخاصة والرغبة في الهروب إلى هذه الحالة الداخلية»(١٥٣). وهو ما نجد الشاهد عليه في مزامير داود (الزبور)، وتراتيل أنبياء بني إسرائيل التي تعكس تعطش النفس إلى الله، وشقاءها الكبير بخطاياها، ورغبتها في العدالة والتقوى والورع. وهو ما نجد كذلك التعبير الأسمى عنه في قصة «الخطيئة الأصلية» التي عبرت عن تمزق وعي الإنسان بين حريته غير المتناهية، من حيث هو إرادة حرة، ومضمون إرادته؛ أي الخير. وهو لا يجد لهذا التمزق شفاء ولهذا التوق إلى الوحدة إشباعاً. إنه ليسعى أول ما يسعى إلى تحقيق ضروب من الإشباع والرضا في الحياة المتناهية؛ أي في الأسرة وامتلاك أرض كنعان. لكنه لا يشعر بإشباعه في الله ورضاه به. وحتى هذا الرضا الخارجي في الأسرة والملكية منعته السلطة الرومانية عن الشعب اليهودي؛ إذ منعته من الفردية وحطمت معبد صهيون وشتتت اليهود في التيه وهم «سدنة الإله»! وهكذا حرم هذا الشعب من كل إشباع ورضا، وعاد إلى حالة أسطورته الأولى؛ أسطورة شقاوة ومعاناة الطبيعة الإنسانية في ذاتها. فتعارض بذلك منزعان: قدرية العالم الروماني الكونية، ووعي الشعب اليهودي بالشر وتوجهه نحو خالقه.

والحال أن التصالح بين هذين العاملين هو ما سعت المسيحية إلى تحقيقه بتوسل مفهوم «الروح» بساطاً إلى بغيتها. وما الروح؟ إنها الشأن الواحد غير النهائي المساوي لنفسه المعادل لها، وإنها الماهية الخالصة أول ما تكون؛ فإذا بها تنفصل عن ذاتها في ما بعد (الغربة) لتلتقي مع نفسها من جديد (الألفة). ولما كان ما في الدين مثالات لما في الفلسفة، فإن الروح تتصور هنا، بضرب من التمثيل، على أنها ثالثة ثلاثة؛ أي الأب (اللحظة الأولى) والابن (اللحظة الثانية) وروح القدس (اللحظة الثالثة). أما السوى هنا فهو العالم والطبيعة والروح المتناهية (الإنسان). وعلاقة الإنسان بالله علاقة بنوة بل ووحدة، فالإنسان ابن الله. وليس معنى هذا أن الله مجرد إنسان وأن الإنسان هو الإله، وإنما معناه أن على الإنسان، إن هو أراد أن يصبح إلهاً، أن يتجرد بهمته عما ينتسب منه إلى الطبيعة؛ لأن ما ينتمي إلى الطبيعة شأنه أن يكون معدوم الروح

(١٥٣) Hegel, *Leçons sur la philosophie de l'histoire*, p. 249.

والحرية ومحروماً من أن يرتقي إلى مرتبة الألوهة. وبذلك يقضي الإنسان على شقاوته، بل تعود الشقاوة لحظة ضرورية لتحقيق الوحدة بالله.

إلا أن هذه الفكرة التأملية لم تكن لتظهر للوعي بمثل هذه الصورة المجلوة، وإنما هي ظهرت للوعي التمثيلي في صورة أحداث عارضة (حلول اللاهوت في الناسوت). لكن كان على الروح لكي تنمو وتتطور أن «يموت الإله». وهو ما تصوره الوعي التمثيلي في صورة «موت المسيح». ومعنى موته علوه على الأمر الحسي واتصافه بالشأن الروحي. وفي موت المسيح حياة الإنسان؛ أي حياة «الأمة» أو «الجماعة المسيحية» من حيث هي روح القدس؛ أي الروح الحقة بما هي بانية المؤسسات ومشرعة القوانين ودرّاكة الروح. والحق أن من شأن الروح وحدها أن تتعرف إلى الروح؛ أي أن الإنسان وحده يعلم الله ويتعرف إليه. وهذا ما حققته «الجماعة» وجسدته. ففيها؛ أي في مؤسساتها وقوانينها وآدابها. . تعرفت الروح إلى آمرها، لكن هذا التعرف لم يحدث عند الوهلة الأولى، بل تطلب السنين العديدة والأقوام المختلفة والحضارات المتباينة.

وجماع هذه المراحل ـ وهي في عداد الثلاث ـ هو ما شكل الانتقال من العهد القديم (الروماني) إلى العهد الجديد (الجرمان). فأما المرحلة **الأولى** فتمثلت في الصدح بالدعوة المسيحية. وفيها دونت الأناجيل، وفي أثنائها عاشت الجماعة على أنس بحضرة المسيح. وهي مرحلة مجردة مشرئبة إلى العالم الروحي متطلعة إليه بلا صلة تجمعها بالواقع وآصرة تربطها به. إنها مملكة التطهر والرفعة إلى عالي المنزلة من الألوهة. وفيها تم البحث عن مملكة الله وعدالته لا في الأرض بل في السماء. وعلى العموم، تم في هذه المرحلة إهمال الشأن الدنيوي والبحث عن طهارة الروح وقدسيتها في العالم الأخروي. وفي المرحلة **الثانية** وضع صحابة المسيح وحواريوه لبنة المؤسسة الدينية. فكان أن حدث في غيابه أن حضرت الروح القدس، إذ جسّدت حياة الأمة أو الجماعة روح المسيح. لكن كان على الجماعة أن تحدد موقفها من الدولة الرومانية وأن تشرف على تطور العقيدة ومآلها. ولقد التزمت الاعتزال في البداية؛ أي عدم التدخل بشؤون الدولة؛ وذلك بتكوين مجتمع مستقل من غير أن يواجه قرارات الدولة المواجهة العنيفة. ومع ذلك تم اضطهادها فما تبرمت وإنما هي تحملت، وفي تحملها دليل على قوة مضمونها. وفي ما يخص تطور العقيدة المسيحية اتفق آباء الكنيسة والمجمعات الدينية، خصوصاً مجمع نيقيا (Nicée) (٣٢٥ ب. م.)، على عقائدها الأساسية، فكان بعد أن

استتب أمر العقيدة أن تم تنظيم الكنيسة (مملكة الله). لكن بما أن الشأن الروحي لم يكن قد حل بعد في الأمر الدنيوي ودخله وطبعه ودمغه، فإن مملكة الله سرعان ما تحولت إلى نظام كنسي حظي بامتيازات كبيرة.

والحق أن المسيحية ـ ديانة الروح ـ حققت تصوراً جديداً للإنسان قام على مبدأين اثنين هما: إنكار الاستعباد وإدانته، وإثبات حياة الفرد الداخلية وتوكيدها (الباطنية أو الجوانية). وهذان مبدآن على أهمية كبيرة لأن فيهما إقراراً بحرية الإنسان. وهو الشيء الذي تميزت به المسيحية عن غيرها من الديانات، ولم تفلح أي ديانة شرقية في القول به وتحقيقه. لكن هذين المبدأين كانا لا يزالان مجردين وإن كانا على التحقيق مكسبين مهمين للعالم الدنيوي. والسبب في ذلك، أنه لا يكفي القول بهما حتى يتم تحقيقهما على التو. فالمسألة تحتاج إلى طول تثقيف وكبير تشذيب وشديد تهذيب. قال هيغل: «إنه لتمثل شائع وطريق في التعبير ذائع القول، عندما يتعلق الأمر بأثر الدين في نفوس البشر، إنه يكفي أن تعم المحبة المسيحية بين الناس حتى تبلغ حياة البشر الخاصة والعامة الكمال وتصبح ظروف الحياة مطابقة لما يقتضيه تمام الحق ويتطلبه كمال الخلق. غير أنه إن كنا نقر لهذا الرأي أنه ينم عن حماسة التقوى وفورة الورع، فليس يعدم مع ذلك مجانبة الحق ومخالفة الصواب. وتعلة ذلك، أن الدين أثر داخلي في النفس شأنه أن يعلق بضمير الإنسان الخلقي، وأن من شأن الأهواء أن تضاده ومن شأن النزوات أن تعانده، فلا يمكن أن يصدق القلب وتصفى الإرادة ويتقد العقل إلا بالتثقيف والتهذيب. فالعدل يلزم أن يتمكن من العادات وتصبح تقليداً راسخاً، ونشاط الإنسان الواقعي يلزم أن يرتقي إلى مستوى الفعل العقلاني، والدولة يلزم أن تحظى بتنظيم عقلي محكم يجعل من إرادة الأفراد إرادة صالحة حقاً قائمة واقعاً»[١٥٤]. ومعنى هذا أن على المبدأ الداخلي أن يحقق أمرين:

أولهما: أن عليه أن يثقف مواطن الحياة الدينية حتى يصبح مطابقاً للروح الإلهية.

وثانيهما: أن عليه أن يشكل منطلق الوضع الزمني المتحقق (العالم الدنيوي) ومهمة التاريخ المسيحي المتوقع. وباختصار، فإن المطلوب كان هو «ألا تبقى الهداية الإلهية سجينة نفس المؤمن، وأن تصبح عالماً واقعياً

---

(١٥٤) المصدر نفسه، ص ٢٦١.

متحققاً»[١٥٥]. إلا أن هذه المهمة ما كانت مهمة الشعوب الرومانية، وإنما كانت مهمة شعوب أخرى خلقت من أجل الباطنية والجوانية والداخلية؛ نعني بها «الشعوب الجرمانية». ذلك أنه «داخل روما القديمة ما كان بإمكان المسيحية أن تجد مجال فعلها وأن تؤسس مملكتها»[١٥٦].

والحق أن المسيحية اعتلت عرش الامبراطورية أيام حكم قسطنطين الأعظم؛ ما سمح لها بالانتشار الواسع وباندحار الوثنية، بل أفولها. لكن امبراطورية المسيحية انقسمت إلى قسمين بقيادة ابني تيودوروس: أركاديوس ملك مملكة الشرق، وهونوريوس ملك مملكة الغرب. وكانت بداية نهاية الامبراطورية البيزنطية. والحال أن حكم تيودوروس الأكبر كان آخر معلمة الامبراطورية الرومانية وعالمها الوثني؛ بل إن في عهده منعت الوثنية وأقفلت معابدها ووجدنا من الخطباء الوثنيين من قام يرثى لحال الزمان منتحباً: «لكم تحولت معابدنا إلى مقابر! ولكم أضحت اليوم أماكننا المقدسة، التي كانت في الماضي مزينة بتماثيل الآلهة المقدسة، أماكن للرفات المقدسة (رفات القديسين الشهداء)! ها هم أناس يقدسون اليوم بعدما كانوا قد ارتكبوا أشنع الجرائم، فاستحقوا أفظع أشكال الموت حتى امتلأت أجسادهم رضوضاً، ووضعت رؤوسهم في الملح وضعاً!»[١٥٧]. لكن انهيار عالم الوثنية الروماني وانتصار المسيحية وانتشارها المدوي لم يكن ليعني تمكنها من عالم الواقع؛ إذ ظلت عقيدة مجردة شكلية لم تتمكن من الواقع الذي كان يرزح تحت نير الاستبداد؛ وذلك إلى أن سقطت الامبراطورية البيزنطية تحت ضربات الأتراك العثمانيين عام ١٤٥٣ بعدما ترنحت لزمن طويل بفعل الحروب الطائفية المسيحية. وكان أن تسلم العالم الجرماني ـ ثالث عوالم الروح بعد العالم الشرقي والعالم اليوناني الروماني ـ مشعل الروح.

والحال أن الروح الجرمانية هي «روح العالم الحديث»؛ أي الروح التي وضعت نصب أعينها تحقيق مبدأ «الحرية» وتخليصَ الإنسان من العبودية. ولما كانت هذه البغية إنما وجدت نسابتها في المسيحية، جاز القول: إن الروح الجرمانية تحقيق للمسيحية في العالم الدنيوي بعدما هي ظلت، عند أول عهدها، مجرد أمنية، وفي ثاني عهدها عقيدة شكلية. لكن المبدأ

(١٥٥) المصدر نفسه، ص ٢٥٨.
(١٥٦) المصدر نفسه، ص ٢٥٨.
(١٥٧) المصدر نفسه، ص ٢٥٩.

المسيحي اتخذ في أنفس الجرمان الأوائل من السذج البسطاء صورة الرسالة الدينية الدنيوية التي يلزم تحقيقها على الأرض. وعلى عكس ما حدث عند الشعبين السابقين؛ عنينا بهما الشعب اليوناني والروماني ـ حيث القاعدة التاريخية كانت تقتضي أن يتطور الشعب في ذاته وداخله فإذا هو صار قوياً توجه نحو غيره مغالباً له منازعاً متفوقاً، بل غازياً له، متمكناً منه ـ إلا أن الجرمان خالفوا القاعدة إذ بدأوا، أول ما بدأوا، فاتحين غازين لا بانين لذواتهم مشيدين؛ ثم ما لبثوا، في ما بعد، أن حققوا تطورهم الداخلي بفضل يقظة شعورهم باتصالهم بحضارات مخالفة ودين مغاير ودولة مباينة وتشريع مفارق. . والسبب في ذلك، أنه بعد أن حققت المسيحية مبدأ العالم الحديث لم يبق للشعوب الأخرى ما تتجاوز به هذا المبدأ. لذلك هي تلقته وتبنته. وهذا ما حدث بالذات للشعوب الجرمانية.

لكن، ما المبدأ الذي حكم تطور العالم الجرماني في ذاته؟ إنه التعارض الداخلي بين الكنيسة والدولة. هذه الكنيسة، بعقيدتها الكاملة ولغتها اللاتينية وبنيتها التراتبية وفلسفتها الأجنبية (الإسكندرانية)، شكلت «الأساس الذي يدوم ويبقى» خلف التحولات التاريخية. وهذه السلطة الزمنية بأمرائها الغوطيين حاولت إحياء مجد روما التليد. هكذا يبدو العالم الجرماني على صورة امتداد للعالم الروماني وتكملة له. لكن هنا ميزة وسمت هذا العالم. ففيه كانت تحيا روح جديدة كل الجدة كان عليها أن تحيي العالم من جديد؛ نعني الروح الحرة والذاتية المستقلة. وهي روح كانت تحضر في الكنيسة من حيث كونها العلم بالحقيقة المطلقة والسعي إلى جعل الفرد تابعاً لها مقتنعاً في ضميره الداخلي بها، كما كانت تحضر في الدولة الجرمانية من حيث إنها تقوم على الإحساس والإخلاص. لكن إنسان العصر لم يكن يدرك توارد المبادئ هذا، وإنما هو كان لا يزال يرى في ذلك تعارض الكنيسة والدولة. وبناء عليه، فإن «تاريخ أوروبا يعرض تطور كل من هذين المبدأين في ذاته على حدة؛ أي في الكنيسة والدولة. ثم إنه ليعرض لتعارض هذين المبدأين ليس فقط إزاء بعضهما بعضاً، وإنما في ذاتهما بما أن كل واحد منهما هو الكلية. وأخيراً، يعرض لتوالف هذا التعارض وتصالحه»[١٥٨].

فإن نحن تبينا هذا الأمر بأصح تبين وتمثلناه بأحق تمثل، أمكننا أن

---

(١٥٨) المصدر نفسه، ص ٢٦٦.

نميز، في تاريخ الدولة الجرمانية، بين ثلاث مراحل تطورية:

١ ـ تبدأ المرحلة الأولى بظهور الأمم الجرمانية في كنف الامبراطورية الرومانية من حيث هي أمم مسيحية مسيطرة على غرب أوروبا، لكن طابعها البربري الفظ وسذاجتها المفرطة حالا دون أن تثير اهتمام الأمم الأخرى بها. ثم إن العالم المسيحي كان يظهر آنذاك كتلة سديمية ليس فيها الشعب المتميز ولا الآلهة المتفردة، ما دام الشأن الروحي والشأن الزمني كانا يشكلان بنياناً واحداً. ولقد عاشت الأمم الجرمانية غفلة مهملة منسية غمرة إلى عهد شارلمان. وهو عهد مرحلة جديدة.

٢ ـ تطور الجانبان الروحي والزمني حتى ظهر التعارض بينهما؛ أي بين الكنيسة بما هي تيوقراطية والدولة بما هي ملكية إقطاعية. في هذه المرحلة تحالف شارلمان مع البابا ضد اللومبارديين والأحزاب الأرستقراطية بروما. لذلك تأسست رابطة مقدسة بين السلطة الروحية والسلطة الزمنية، وكان على المملكة السماوية أن تظهر على الأرض بعدما تحقق التوافق وحصل التصالح. لكن عوض أن يتحقق هذا انغمست الكنيسة (مبدأ الباطنية) في العالم الحسي واندرست فيه، بل انقلبت إلى ضدها؛ أي إلى حال من العبودية أعنف وإلى وضع من الدنيوية أفسد. وفي هذا العنف وهذا الفساد ظهر نظام الإقطاع، واستشرى فساد الكنيسة، وانغمرت في الأمر الدنيوي، ونسيت الشأن الروحي.

٣ ـ تسلم شارل كنت (١٥٠٠ ـ ١٥٥٨) مقاليد السلطة وكان حكمه في النصف الأول من القرن السادس عشر. ولقد حدث، في هذه المرحلة، أن تنبه العالم الدنيوي إلى أن من حقه أن ينفض عليه غبار الفساد والارتشاء والاستبداد، وأن يلبس لبوس الأخلاق والاستقامة والنزاهة والجد والعمل. وفي تنبهه هذا دليل على أن الوعي المسيحي بالحرية قد تثقف وتهذب وتشذب بفعل حركة الإصلاح الديني التي تحققت في هذه المرحلة وامتد أثرها بعيداً إلى زمن هيغل نفسه.

أما المرحلة الأولى من مراحل حياة الجرمان فقد كانت مرحلة «بدائية» لا تدع مجالاً لمزيد من القول. هنا حياة غابات. وهي حياة بربرية متوحشة. لكنها حياة أبية؛ حيث كل فرد يحيا لذاته. ومع ذلك فالجماعة موجودة قائمة متحققة. وهي تتحرك لتغزو روما. هذه النفس الجرمانية الأبية فظة غليظة ساذجة، لكنها من جهة أخرى محبة للحرية معطية للفرد قيمة، وفية، مؤسسة للرباط الاجتماعي

مقيمة. ولذلك هي احتاجت إلى التطهير والتثقيف. وهي عملية شاقة عسيرة لكنها ضرورية ليتأسس «عالم الواقع الحر». ولقد بدأت منذ ظهور الأمم الجرمانية واستمرت على عهد شارلمان (٧٤٢ ـ ٨١٤) وامبراطوريته الفسيحة الأرجاء القوية العساكر والتنظيم الإداري والقضاء. والحال أنه على عهد شارلمان هذا تعززت سلطة الكنيسة الرومانية وتنامت ممتلكاتها وسطوتها، فأصبحت بذلك الدولة القائمة دولة المسيحية. لكن، بعد وفاة شارلمان، انهارت الامبراطورية، وذلك بفعل الهجمات الخارجية (النورمان والهنغار والعرب) والفوضى والسلب والنهب والقمع الداخلي. وبذلك دخلنا إلى عهد القرون الوسطى.

والحق أنه بإشرافنا على عهد القرون الوسطى نكون قد دخلنا إلى المرحلة الثانية من مراحل العالم الجرماني. وفيها تخلصت الأمم الجرمانية من هيمنة الامبراطورية الشارلمانية، وفيها سعى الأفراد إلى الانفلات من سطوة قوة الدولة الشرعية وفضائها، فكان أن عدموا الحماية وطلبوها للأقوياء من الجلادين الجدد. وكان أن تأسس بذلك نظام الإقطاع. وفيها تبنت الكنيسة (السلطة الروحية) البربرية الدنيوية (السلطة الزمنية) والواقع القائم الحاصل، فتحولت بدورها إلى قوة دنيوية. وتوج هذا كله بالحركة الصليبية.

لنفصل القول في هذه الأمور المستجدة المستَحْدثة التي ظهرت على شكل ردود أفعال:

أ ـ أما رد الفعل **الأول** فقد رافق انهيار الهيمنة الامبراطورية، وذلك بظهور القوميات المختلفة. هذه فرنسية وثانية ألمانية وثالثة إيطالية.. بل إن التشرذم مس القوميات نفسها. فهذه إيطاليا المتنوعة وهذه ألمانيا المتعددة.. وكان أن أصبح دستور شارلمان الموحد في خبر كان لأن زمن الدساتير لم يكن قد حان بعد.

ب ـ وأما رد الفعل **الثاني** فقد تمثل في رد فعل الأفراد ضد السلطة الشرعية. والحال أن شعوب ذلك الزمان لم تكن تعرف آنذاك معنى المشروعية والشمولية، وإنما هي كانت تؤمن بالقوة والفردية. فالحرية والحق والعدل أمور لم تسلم من سطوة الاعتباطية. فلما اختفت سلطة شارلمان القوية ومعها فقد الفرد الضعيف كل حماية، لجأ الأفراد إلى طلبها من الأقوياء مقابل عطايا وإتاوات وهبات. فكان النظام الإقطاعي حيث تثنى العالم إلى أسياد وأقنان. وكان أن ساد الاعتباط والصدفية والعنف، ومعها ساد أيضاً الظلم والعسف

والتبعية والضعف. وأذكيت روح القتال من جديد وساد قطاع الطرق وصغار الطغاة، وظهر نظام القصور ونواحيها كما ظهرت الإمارات المختلفة في كل من ألمانيا وفرنسا وإيطاليا وإسبانيا، كما ساد نظام الأسياد مقابل سيادة نظام الأساقفة. وباختصار، اندحر الحق والعقل وساد الظلم والجهل.

ج ـ وأما رد الفعل **الثالث**؛ فقد تولد عن الشمولية ووجه ضد الواقع المجزأ والخصوصية. كانت أزمة ضمير مسيحي عارمة حيث أحس الفرد بالعدم واعتقد في قرب يوم القيامة. وقد دفع هذا الناس إلى ارتكاب أشنع الحماقات ـ مثل وهبهم كل ما يملكون إلى الكنيسة وبقائهم البقية من حياتهم محرومين معدمين. . لكن الأغلبية اكتشفت في السم الترياق فتعاطت المحرمات وتبذير الثروات. . . واغتنت الكنيسة وأثرت، وشاعت المجاعات وصالت، وبيع اللحم البشري في الأسواق والمزادات. . وغدا القساوسة ملاكين كباراً. . ورغبت الكنيسة في أن تعلو فوق سطوة الأمراء، فأعملت لذلك سلاح التكفير وأمضت. . وكان ما ربحته الكنيسة أراضي وخيرات فقدته احترامات وتقديرات. والحال أن الكنيسة أقبلت كل الإقبال على الأمور الحسيات، فحولت الصلوات والتعبدات إلى أشياء خارجية، حولت المقدس إلى شيء، حولت حضور المسيح إلى قطعة خبز وذكرى الشهداء إلى رفات تراب. وكان أن احتكرت المجال الديني وأقامت ثنائية رجال الدين وغير رجاله (Laïcat)، وكأن الأوائل حماة الحقيقة الإلهية والثواني غرباؤها عليهم أن يطيعوا من غير أن يفهموا وأن يطبقوا من دون أن يعلموا.

لقد أصبح الإيمان إذاً حقاً خارجياً يتملكه القساوسة والأساقفة، وتحيا تحته الذوات مكرهة على الرغم منها، وإن حدث أن ناقشته انتظرتها المحرقة. وإذ تم عزل الإنسان العادي عن العلم بأمور الدين كان لا بد له من وسيط شفيع: رفات القديسين الشهداء. وما زال رجال الدين يقدسون هذه الرفات ويدفعون الناس إلى تجلتها حتى قال هيغل: «لقد حدث في العصر الوسيط ما يكاد يشبه يوم البعث؛ إذ صار كل مسيحي تقي ورع يسعى إلى تملك بقايا رفات الأموات»[١٥٩]. كما نشأت عبادة مريم العذراء البتول، ونُسب إليها العديد من الخوارق والمعجزات والكرامات، ووجدت من يضعها في مرتبة الإلهة. . ولقد كان من نتائج ذلك:

---

(١٥٩) المصدر نفسه، ص ٢٩٣.

أولاً؛ إن اعتبار أن فهم الدين مقصور على نخبة مؤهلة معناه أن الإنسان غير مؤهل لملاقاة ربه في سره ونجواه، وأنه بحاجة إلى توسل القديس بساطاً إلى بغيته. والمستفاد من هذا، رفع الوحدة القائمة بين الشأن الإلهي والأمر الإنساني ونكرانها. والمستفاد منه أيضاً، أن الإنسان عاجز عن التعرف إلى الأمر الإلهي والبقاء بقربه. ولما كان الأمر كذلك، فإن رجال الدين لم يقترحوا أن يطهر الإنسان قلبه ويزكي روحه ويستحضر الأمر الإلهي في جنانه، وإنما هم سلكوا عكس ذلك مسلك الترهيب فبالغوا في وصف عذاب جهنم له. واشترطوا عليه للنجاة من هولها لا تهذيب نفسه وإنما شراء شفاعته. ولما كانت وسائل الشفاعة واللطف الإلهي غير معروفة للإنسان العامي غير العارف بخبايا الدين، فقد جعلوا بينه وبينها حجاب المرشد الديني الذي على الإنسان أن يقر له بذنوبه ويعترف له بها حتى يقترح تزكيته عند خالقه. والخطير في هذا «أن الكنيسة احتلت مكانة الضمير ومنزلته»، وأنها علّمت الناس أن التطهر من عذاب النفس ومن ذنوب الجسد لا يتم بتغيير ما بأنفسهم وإنما بتوسل شتى الوسائل الخارجية؛ من حضور مراسيم الصلاة الكنسية وتكفير عن الذنوب وتلاوة التراتيل والذهاب إلى الحج . . ولم يقف ذلك عند هذا الحد الذي حول القناعة الدينية الداخلية إلى طقوس شكلية خارجية، وإنما سمح رجال الدين للتائب أن ينيب عنه من يؤدي له طقوسه.

ثانياً؛ ترتب عن ذلك أيضاً الفصل بين المبدأ الروحي (الديني) والمبدأ الزمني (أي الدنيوي أو الأخلاقي بحسب عبارة هيغل نفسه) مع التقليل من شأن الشأن الدنيوي، بل تبخيسه واحتقاره. وقد تجلى ذلك في أمور ثلاثة:

أ ـ الدعوة إلى العفة؛ أي تفضيل الحياة الراهبة (العزوبة أو التبتل) على الحياة الدنيوية (الأسرة). وهو فعل مجافٍ للأخلاق الاجتماعية (تكوين الأسْرة أساس المجتمع المدني فالدولة).

ب ـ الدعوة إلى الفاقة؛ أي المفاضلة بين حياة الفقر (الخمول/ القناعة) وحياة الغنى (العمل)، وترجيح كفة تلك على هذه. وهو فعل مناف للأخلاق الاجتماعية حيث المجتمع المدني يقوم على قضاء المصالح وتنمية الثروات وتحقيق الرفاه الفردي والجماعي.

ج ـ الدعوة إلى الطاعة. وقد أرادتها الكنيسة أن تكون عمياء وفضلتها على الطاعة الحرة الناتجة من القناعة المتعقلة؛ أي طاعة القوانين العادلة.

وهكذا أنشأ المسيحي يسيح على ثلاث خصال: فأما الطهر فترك الجماع، وأما المسكنة فأن يأكل من المسألة، وأما الطاعة فأن يسكن تحت تصاريف الأقدار. وكان أن صار هم المسيحي هو: كيف لي بموت شهواتي وضعف هواي وقوة خوفي وشدة حذري؟ والحق أن الكنيسة بتشريعها لهذه الأمور الثلاثة ـ نعني العفة والفاقة والطاعة ـ دلت على نفسها أكثر مما فضحت الواقع الذي افترضت فيه ما ضاد هذه المبادئ من مجانة وأنانية وفورة، إذ دلت على أنها تحولت من قوة روحية إلى قوة كهنوتية تتعلق بالعَالم تعلقاً لا روح فيه ولا إرادة ولا فكر. وكان ما كان من انتشار الرذيلة وغياب الضمير، ومن شيوع النزعة الكلبية وغياب العقل. هنا عالم حابل بالتناقضات. وهي عند هيغل في عداد الثلاثة:

أ ـ أصبحت الروح الذاتية (الإنسان) شاهدة على الشأن المطلق (الله) والأمر النهائي (العالم) معاً. وهي الشهادة المتناقضة: إذ كيف يمكن أن نلملم الشأن الإلهي العلي والأمر الحسي الدني ونضعهما في السلة نفسها؟ والسبب في هذا التناقض الذي وقعت فيه الكنيسة أن الحقيقة (الإلهية) لم تتمكن بعد من الإرادة (البشرية)، وأن المضمون (الله) كان لا يزال شيئاً خارجياً؛ أي موضوعاً برانياً حسياً (الإله من حيث كونه مفارقاً لهذا العالم متعالياً عليه).

ب ـ الإقرار بأن المطلق (الله) حاضر في داخلية الروح الفردية (قلب الإنسان)، وأن المطلوب من الكنيسة فقط تذكير الإنسان بهذه الحقيقة الجليلة وترتيب حضورها. لكن، ها هي تعمد إلى جعل شهادة القسيس على هذا الحضور شهادة أساسية وتوسيطه بين الله وعبده؛ وذلك على الرغم من أن هذه الشهادة، إذا ما حقق أمرها، ظهرت أنها خارجية. إذ قد يكون الفرد بلا أخلاق ومع ذلك يشهد له القسيس لغرض في نفسه.

ج ـ تدعي الكنيسة أنها تحتقر الثروة بصفتها درناً من أدران الدنيا، لكنها تتملكها في الواقع إن لم نقل تتهافت عليها أشد ما يكون التهافت؛ هي الدنيا تذم وتحلب!

والحال أن هذه التناقضات لم يقتصر وجودها على الكنيسة وإنما طال أيضاً السلطة الزمنية؛ أي دولة القرون الوسطى. فمن جهة، يفترض في الدولة أن تقدم العون للكنيسة حتى تحقق مملكة الله في الأرض، لكن هذا العون ينحل إلى وسيلة لتحقيق الشرف والبهرجة والطموح، وإلى بساط يعتمد على الهوى

ويعول على العنف. ومن جهة أخرى، فإن الدولة، وإن هي قامت على فضيلة «الوفاء» و«الإخلاص»، فإنها تنحل إلى اعتباطية الحس والهوى والمصلحة الخاصة والأنانية الفردية. ومن جهة ثالثة، هنا تناقض لدى الأفراد بين ورعهم وتقواهم من ناحية ووحشية فهمهم وإرادتهم من ناحية أخرى. واعتباراً لهذه التناقضات يقول هيغل ضد كل رومانسيي القرون الوسطى هؤلاء: «أنظروا إلى أي حد كان العصر الوسيط يشكو من التناقض وإلى أي حد كان مخيباً للآمال. وإنه لزيغ كبير في زمننا هذا ذلك الذي يدعي أفضلية ذاك العصر. إن البربرية الفجة وفظاظة الأخلاق وجنوح الخيال أمور لا تجعل المرء يفور ويثور بقدر ما تجعله يرثي لهذه الحال؛ حال طهارة الروح النقية وقد دنست بأفظع أضرب البربرية، وحال الحقيقة المعلومة وقد أصبحت أداة في يد الافتراء والأنانية، وحال غياب العقل والفظاظة والدناءة وقد تأسست على العنصر الديني ووجدت السند فيه. . هو ذا المنظر الأكثر بشاعة والأكثر إيلاماً للنفس. وهو المنظر الذي لم يحدث أن شوهد أبداً من ذي قبل، والذي وحدها الفلسفة يمكنها أن تفهمه وتفسره». والفلسفة حين تفعل ذلك ترى أن الوعي بالمقدس، لما يكن بدائياً بعد ومباشراً، فإنه يحتاج إلى أن يدخله التعارض. ذلك أنه «بقدر ما تكون الحقيقة التي تنشدها الروح عميقة. . . تشعر الروح بغربتها في الحاضر الذي لم تتمكن منه بعد لتجعله حاضرها. لكن بفضل هذا الاغتراب وحده تحصل الروح على تصالحها الحقيقي مع ذاتها»[١٦٠].

كانت الكنيسة، في البدء، ردة فعل روحية ضد العالم الذي كان قائماً آنذاك. لكن ردة الفعل هذه كانت ذات طبيعية خاصة متوجهة نحو المظاهر الخارجية؛ من ممتلكات وثروات، حتى أنها ألحقت بها ما ثارت ضده، من غير أن تتمكن من إصلاحه وتخليقه. فخلقت بذلك لنفسها سيادة زمنية قوية وتطورت على شكل نظام نسقي هو النظام الفيودالي. وقد ضمن الفيوداليون وكبار المجرمين السماء بإرضاء الكنيسة وإرشائها، فتقوت نزعاتهم الأنانية والعدوانية. وما زالوا يفعلون حتى عاثوا في الأرض ظلماً وفساداً.

على أنه مقابل هذا التفسخ بدأ عمل الأمر الإيجابي، ما بين القرنين الميلاديين الحادي عشر والثالث عشر؛ إذ نشأت حركة جديدة عبّرت عن نفسها من خلال العديد من الإنجازات الحضارية من معمار وفن وفلسفة

(١٦٠) المصدر نفسه، ص ٢٩٥.

سكولائية ومدارس قانونية وطبية. . وكان ذلك كله لأجل حكمة إنشاء المدن وإعمارها من حيث هي ردة فعل ضد نظام الإقطاع الذي كان سائداً في البوادي والأرياف. كما نشأت جماعات ذاتية حرفية (مخالفة للجماعات الفلاحية القروية) مواجهة للأسياد؛ هي جماعات البرجوازية. وكان أن ترتب عن ذلك إدخال مبدأ «الملكية» إلى الواقع وتمكينه منه.

ذاك من جهة، ومن جهة أخرى كان انتصار الكنيسة في العصور الوسيطة أمراً بادياً وشأناً واضحاً؛ لكن كان ينقص هذا الانتصار ملحه، وكان يعيب هذه العمدة فضلتها. ذلك أن مسيحيي القرون الوسطى تمثلوا الدين في آثار حسية (قطعة خبز الأضحية، رفات القديسين)، لكنهم كانوا يشعرون أنهم عدموا «مكان المقدس»؛ نعني «قبر المسيح»، وهو مكان متواجد في يد من كانوا يسمّونهم «الكفار» (المسلمون) فكان لا بد من تحريره، وكان أن نشأت الحركة الصليبية. وقد بدأ هؤلاء، أول ما بدأوا، بتطهير الغرب نفسه ممن سمّوهم «الزنادقة» (اليهود) و«الهراطقة» (المفكرون الأحرار والسحرة والمشعوذون)؛ ثم سار ركب «الجهلة القتلة» يشيع الرعب في كل الأمصار التي حل بها ويترك الخراب في البلدان التي رحل عنها ـ وهم يشعرون أن الله يقودهم وما هو يقودهم بل حمقهم يفتي عليهم ما يفعلون. وكان أن بلغوا القدس، بعد كبير الخسر، فتملكوا الخير الأسمى (قبر المسيح المفترض) وأسسوا مملكة الروح. . ثم بعثوا الأطنان من الأتربة القدسية إلى أوروبا تذكرة من الأرض الموعودة. لكن هنا مسألة لاهوتية واجهتهم هي: كيف يمكن الحصول على رفات المسيح وقد رفع النبي وغاب؟ فهنا إذاً خيبة أمل أولى. ثم إن هؤلاء، لما أدركوا ما أدركوه، حولوا كفن المسيح وصليبه وقبره الفارغ إلى أقدس الرفات. لكن، أليست هذه أموراً زائلة فانية لا تعبر عن روح الحقيقة الدينية؟ ألم يكن الجواب الذي تلقوه آنذاك بمثل ما أجاب به المسيح مريديه الذين كانوا يبحثون عن جسد الإله: «لماذا تبحثون عمن هو حي بين الأموات؟ إنه لا يوجد هنا فقد بعث»؟ فما يلزم البحث عن روح الدين في الشأن الحسي، في القبر وعند الأموات، وإنما في الروح الحي؛ أي في ذات الإنسان نفسه.

لكن، إذا كانت المسيحية قد عثرت على القبر فارغاً فإنه يجب أن نتبين الشأن الإيجابي هنا من الأمر السلب. إذ تحررت الأمة من الوهم وانكشفت بصيرتها وصفت رؤيتها، فأدركت أن ما كانت تبحث عنه؛ أي الروح، يوجد

في ذاتها؛ أي في ذات الفرد وحريته وشخصيته. فالله يوجد في قلوب المؤمنين لا في مقابر القدس. فهنا، من جهة أولى، تحققت نتيجة الحروب الصليبية التي لم يكن يفكر فيها من خططوا لها؛ أي تقرر مبدأ «الذاتية» وتحققت الثقة بالنفس. وهنا، من جهة ثانية، بدأت هيبة الكنيسة تقل وسطوتها تخفت بسبب خيبة الأمل التي أصيبت بها الروح. وهكذا «بعد أن خاب رجاء الروح في الحصول على أعلى مراتب الحضور الحسي (رفات المسيح المقدسة) انكفأت على ذاتها. وهنا حدثت قطيعة أولى أساسية وعميقة. فبدءاً من هذه اللحظة بدأت الروح تتجاوز الوضع البغيض وغير المعقول الذي كانت تحياه وتؤوب إلى ذاتها (إلى داخلية الإنسان)، باحثة عن إرضاء شغفها بذاتها، أو هي سلكت مسلكاً مخالفاً بأن انغمست في واقع الغايات العامة والمشروعة التي هي أيضاً غايات الحرية»[١٦١]. ولقد عبرت خيبة الأمل هذه عن نفسها في نشأة مؤسسات ديرية وفروسية جديدة هجرت الثروة والجاه واللذة مكفّرة عن ذنوب الكنيسة التي خرت صريعة غوايتها، كما ظهرت جماعات ديرية أخرى مثل جماعة الفرنسسكان بما هي جماعة الفقراء «الرهبان الشحاذون»، أو جماعة الدومينكان بما هي جماعة «الدعوة والبشارة». . في حين انعكف البعض على كتب الأوائل يحاول التوفيق بينها وبين النص الديني (اللاهوت السكولائي). إلا أن العلم لم يكن حراً لأن مضمونه كان معطى قبلياً (العقيدة)، ومسلكه كان مسلك مصادرة على المطلوب (تبرير العقيدة). . وبما أن الروح لم تكن لتجد العزاء في هذا الواقع، ولا الإشباع فيه فقد هجرته إلى الخيال؛ فكانت بداية الرسم والشعر الأصيل في هدوء وحرية وفي صور أجمل مما يوجد في الواقع.

هذا على مستوى التطور الروحي (الديني) والنظري (الفكري)، أما على المستوى الزمني (السياسي) فقد بدأ يحدث تحول أساسي تمثل في بداية تلاشي النظام الإقطاعي. ذلك أنه إذا كان مبدأ الفيودالية هو السلطة الخارجية التي يمارسها أفراد معزولون ـ سواء أكانوا أمراء أم أفراد سلالة حاكمة ـ من غير وجه حق؛ وهم بدورهم يخضعون لسلطة تعلو عليهم ولا تتضع، فإن هذا النظام بدأ يندحر أمام ظهور الأنظمة الملكية. والحق أن مبدأ هذه الأنظمة يخالف الإقطاعية من وجه أساسي: إذا كانت هذه الأنظمة الملكية تفترض

(١٦١) المصدر نفسه، ص ٣٠٥.

ممارسة سلطة عليا، فإن هذه السلطة لا تمارس، كما يحدث في الأنظمة الإقطاعية، على أفراد يملكون بدورهم سلطة على من هم دونهم شأواً وشأناً (سادة وأقنان، فرسان وفلاحون).

هذا ما حدث بالذات في إيطاليا وألمانيا وفرنسا وإنكلترا، وأحدث بالفعل تصدع سلطة البابا وضعفها. هنا إذاً أمران أساسيان: بداية تصدع النظام الإقطاعي، وبداية أفول سلطة الكنيسة الخارجية. فمن جهة، كما أسلفنا القول، قام النظام الفيودالي على قاعدة أنه ليس هناك إلا سادة وأقنان، في حين قام النظام الملكي على أنه لا يوجد إلا سيد واحد ولا أحد بقن. ذلك أن نظام القنانة تكسر بفعل سيادة الحق والقانون؛ ومنها تنشأت الحرية الواقعية. فإذاً تم إلغاء الاعتباطية الفردية وإنشاء سلطة عامة. ومن جهة أخرى، بدأ الملوك يتحررون من سلطة الكنيسة، وبدأ البابوات يضعفون.. ومن جهة ثالثة، لم يكن الاستقلال كاملاً ولا التحرر تاماً. ذلك أنه «بما أن الملكية خرجت من معطف الفيودالية فإنها حافظت مع ذلك في بدايتها على بعض طابعها»[١٦٢]. والحق أن في بداية أفول النظام الإقطاعي بداية أفول سلطة الكنيسة التعسفية. إن تشكل الدول معناه أن العالم الدنيوي أصبح غاية في ذاته؛ أي شيئاً مشروعاً في نفسه؛ نعني نظاماً تتبعه إرادة الفرد ورغبته وهواه. هذه نتيجة ايجابية أظهرت تأديب القرون الوسطى ـ وقد اعتمدت عبودية الكنيسة والواقع ـ للنفس الجرمانية.

والآن، بعد كل هذا التشذيب والتأديب الذي خضعت له الروح الجرمانية، ها هي «البشرية تتملك الإحساس بتصالح الروح مع ذاتها التصالح الحق، وتبلغ مرتبة الوعي بواقعها في العالم. من الآن فصاعداً أصبحت الروح البشرية ترسى على قاعدتها الخاصة. وفي هذا الوعي بالكرامة الذي كسبه الإنسان لم يعد هناك مجال للثورة ضد الشأن الإلهي، وإنما صارت توجد فيها مبدأ الذاتية أفضل الذاتية؛ أي الذاتية التي تشعر فيها بالشأن الإلهي؛ نعني تلك التي تمكنت منها الحقيقة ووجهت نشاطها نحو غايات عامة؛ نقصد غايتي المعقولية والجمالية»[١٦٣]. وهكذا «شعت السماء الروحية بين ناظري الإنسانية». وكان إشعاعها أول ما كان فنياً؛ فانتقلنا بذلك من محسوس الموتى (رفات المسيح) الذي قالت به الكنيسة، إلى محسوس الأحياء؛ أي المحسوس

---

(١٦٢) المصدر نفسه، ص ٣٠٨.

(١٦٣) المصدر نفسه، ص ٣١٣.

الجمالي الفني الذي غزا الكنائس والكاتدرائيات وأماكن العبادة عامة. . وما عاد موضوع العبادة شيئاً خارجياً؛ أي خبز أضحية أو رفات قدسية، بل حتى صورة أيقونة فاسدة رديئة. . وإنما استحال لوحة رائعة أو تمثالاً جميلاً؛ أي شيئاً روحياً جمالياً عالي القيمة والطراز. ثم كان إشعاعها أيضاً في مجال الكتابة؛ أي في مضمار الأدب والفكر الذي جدد الشأن القديم وأحياه ورممه وبعث فيه روح التجديد. وكان أن ساهمت الطباعة في نشر الفكر والثقافة. وثالث إشعاع للروح تمثل في اندفاع النفس نحو العالم الخارجي؛ أي انتشار روح المغامرة والكشوف الجغرافية (اكتشاف أمريكا). والحق أن «هذه الوقائع الكبرى الثلاث؛ نعني تجديد العلوم وازدهار الفنون الجميلة واكتشاف أمريكا. . يمكن أن تقارن بالشفق الذي بعد عواصف كثيرة يعلن لأول مرة عن عودة يوم شمس جميل. وإن هذا اليوم لهو يوم الكونية الذي شع بعد ليل طويل؛ ليل العصر الوسيط الرهيب الخطب النتيجة؛ يوم صار يجلي عن نفسه بالعلم والفن ونازع الاكتشاف؛ أي بما هو أفضل ما تقدمه عبقرية الإنسان من شأن نبيل وسام، وذلك بعد أن تحرر بفضل المسيحية والكنيسة ـ على أنه المضمون الخالد والحق»[١٦٤].

د ـ عهد الحداثة: جميع الناس أحرار

ها نحن الآن بلغنا الطور الثالث من أطوار الامبراطورية الجرمانية. ها نحن نقتحم الآن مملكة الروح التي تعلم أنها حرة وتريد الشأن الحق والأبدي والكلي بذاته ولذاته. والحق أن هذا الطور ينقسم بدوره إلى ثلاث مراحل: حركة الإصلاح ـ «ذلك النور الذي غيّر كل ما تلا فجر نهاية العصر الوسيط». ثم تطور الوضع بعد الإصلاح. وأخيراً، العصر الجديد ابتداء من نهاية القرن الثامن عشر. لنفصل القول في هذه المراحل الثلاث التي تشكل، على التحقيق، ما عدنا ندعوه اليوم، تاريخياً، باسم «الحداثة».

من المعلوم أن حركة الإصلاح إنما هي كانت وليدة فساد الكنيسة. وهو فساد ما كان بالعرضي الطارئ، وإنما كان أمراً جوهرياً متأصلاً، وجد أساسه في تصور الكنيسة لشأن «الهذا»، أو تصورها لهذا الشأن ـ أي تصورها للشيء المحسوس المتحقق ـ من حيث هو شيء محسوس خارجي (رفات، قبر،

(١٦٤) المصدر نفسه، ص ٣١٤.

خبز، صكوك غفران. . .). والحال أن روح العالم كانت قد هجرت هذا الأمر المحسوس وتركته. وهو سبب فساد الكنيسة. ففيه الإيمان بالشعوذة؛ أي الارتباط بهذا الشيء الحسي العامي، وفيه الاستعباد والاستتباع لأن الروح حرة طليقة ومن شأنها أنها تأبى أن تسجن إلى الأمر الحسي، وفيه الإيمان بالكرامات الحسية ما دام شائع الاعتقاد وشعوذيه ظن أن الأبواق فعلت أمام أريحا ما فعلته المدافع؛ أي غزتها! وفيه حب الرياسة والطموح إلى تقلد السلطة والحكم والميل إلى الترف والرفاه واعتماد النفاق والخداع.

هو ذا التناقض الأكبر الذي وقعت فيه الكنيسة وقوعاً: حيث أكبر الرذائل وأهول الرغبات الحسية واجهت أعلى مراتب تضحية النفس بكل ما لديها. وإذ وعى الإنسان بهذا التعارض ما أبهت الكنيسة له ولا هي اهتمت، وإنما هي بالضد طلعت على الناس بصكوك للغفران. ولئن هو صح أنها بررت فعلتها الشنيعة هذه بجمع التبرعات ابتغاء بناء كنيسة القديس بطرس ـ أعظم بنايات المسيحية في مركز العالم المسيحي ـ فإنه صحت أيضاً المماثلة بين ما حدث هنا وما حدث عند اليونان. فكما أن بناء تمثال الإلهة أثينا ومعبدها كان على حساب أموال حلفاء المدينة اليونانية الذين بادروا إلى التمرد على فعلة أهلها وإعلان نقض تحالفهم مع رجالها، وبالتالي أعلنوا بداية نهايتها؛ فكذلك هو إتمام هذا العمل الضخم وإنهاء رسم ميكائيل أنجلو (١٤٧٥ ـ ١٥٦٤) ـ الموسوم بـ «يوم الحساب» (١٥٣٥ ـ ١٥٤١) ـ كان بمثابة يوم حساب الكنيسة الكاثوليكية واندحارها. وفي الوقت الذي كان فيه المكتشفون الجغرافيون سائرين إلى الهند الشرقية ـ أمريكا ـ بغية كسب الثروات وتكوين الامبراطورية العالمية التي لا تغرب عنها الشمس، كان قس بسيط متواضع يرى أن الروح التي بحثت عنها الكنيسة في قبر المسيح موجودة في قلب المؤمن وجنانه.

والحال أنه ليس هناك أبسط من الحقيقة التي حملها مارتن لوثر (١٤٨٣ ـ ١٥٤٦) إلى العالم حمل بشارة. فمذهب لوثر يقول: «إن [الحياة] الروحية الحقيقية ـ المسيح ـ ما كانت هي حاضرة، بأي حال من الأحوال، حضوراً حسياً خارجياً، وإنما شأنها أن تدرك التصالح مع الله ـ من حيث كانت هي [حياة] روحية بصفة عامة ـ في الإيمان بالجنان وفي الشعور بالله والتقرب منه»[١٦٥]. فحضور الله ما عاد أمراً في الماضي، وإنما هو صار حاضراً

(١٦٥) المصدر نفسه، ص ٣١٨.

الحضور الأبدي. ثم إنه لم يعد شيئاً خارجياً بعيداً متوارياً، ولا شيئاً متمثلاً متصوراً ليس واقعياً، ولا حاضراً. وإنما حضوره صار يغمر حياة المؤمن ويملأ قلبه، فلا يحتاج إلى أن يضع له الأمارات (العلامات الحسية من رفات وخبز أضحية. .). وقد ترتب على ذلك استبعاد الأمر المحسوس ـ مصدر الشعبذة ـ وإعادة توليف العقيدة؛ خاصة عقيدة الأعمال الإحسانية الصالحة ـ «الصالحات» ـ التي جردت من كل خارجية وأصبحت مرتبطة بالداخل وبالإيمان والجنان. . وقد ترتب على ذلك أيضاً إلغاء التمييز بين رجال الدين وغيرهم من الناس العاديين. وبذلك لم تعد كنوز الكنيسة (الروحية) حكراً على طائفة استأثرت بالممتلكات الخارجية (الثروات)، وإنما أضحت متواجدة في صدر المؤمن وروعه، لا تنقطع ولا تضعف ولا تغيب. وفي ذلك منتهى التحرر من عبودية الشأن الحسي واستعباد الأمر الديني. وعلى هذا التحرر بني الحق والملكية والحكم والدستور. . من حيث هي أمور مصدقة للإرادة الحرة والعاقلة. وإن في هذا الأمر ليكمن مضمون الإصلاح الحق: «لقد حدد الإنسان نفسه بنفسه على أنه كائن حر»[١٦٦].

ثم إن لوثر، الذي كانت مطالبه الإصلاحية محدودة في البداية، طالب بإعادة تصحيح الدين انطلاقاً من التوراة، مع منع أن يصبح الكتاب المقدس حكراً على البعض دون الغير. ولهذا تمت ترجمة الكتاب المقدس إلى لغة الشعب ليصبح كتاباً يقرأه الشعب ويفهمه. ثم إنه كان من شأن حركة الإصلاح الديني أن قادت إلى حركة الإصلاح المدني. فقد وعت الروح بحريتها، وعلمت أن الواقع هو حضور الله ذاته، فكان أن بدأت تعنى بالواقع الموضوعي وتجد نفسها فيه. وهذا التصالح شجع على النظر إلى الواقع بأنه يتضمن الخير في جوفه بعدما كان ينظر إليه من ذي قبل على أنه الشر نفسه. وتم الإقرار بأن العنصر الأخلاقي الموضوعي، وبأن الحق المتعين في الدولة هما أيضاً تجل للشأن الإلهي ولقانون الله.

وقد عنى ذلك، من بين ما عناه، إعادة النظر في هذا العنصر الأخلاقي، إذ ما عادت العفة (العزوبة والتبتل) تقدم على الزواج ـ وإنما تزوج لوثر وحث الرهبان على فعل ذلك. كما لم يعد رجال الدين يقدمون على ما سواهم ويبوؤون، ولم يعد الكسل يقدم على العمل ويفضل، وإنما أعاد الإنسان

(١٦٦) المصدر نفسه، ص ٣٢٠.

اكتشاف قيمة الصنائع والحرف، كما هو أعاد النظر في موقف الكنيسة من القرض بفائدة (الربا). وتم القضاء على فكرة «الطاعة العمياء». إذ صارت لا طاعة إلا طاعة القوانين المعقولة. وهي الطاعة التي يشعر فيها الإنسان بأنه حر لأن الخاص هنا (الفرد) يطيع العام أو الكوني (الدولة). إنما صار الإنسان يعتبر من حيث هو كائن ذو وعي وضمير، ومن حيث إن عليه أن يطيع القوانين بما يراه عقله لا بما يفرض عليه فرضاً. وبهذا الإصلاح الديني والمدني تكون قد وضعت أسس سيادة العقل والحرية: فما يفرضه العقل إذاً هو ذاته ما تفرضه وصايا الإله. ما عاد يوجد بينهما أي تعارض. ولئن هو صح أن إصلاح الأخلاق الاجتماعية لم يتم على نحو مباشر وآني لحظي، وإنما هو تحقق على التدريج؛ ولئن هو صح أيضاً أن إرث القرون الوسطى القانوني والشكلي كان ثقيلاً، إلا أنه حق كذلك أن بعض التحولات التي بدأت تطرأ في فرنسا وإسبانيا ـ مثل تحديد سلطة الملوك وتحويلها إلى واجبات نحو الدولة ـ بدت مبشرة بالخير، كما أعلنت عن بداية القضاء على طبقة النبلاء الأرستقراطيين.

والحق أن القرن الثامن عشر جنى ثمار هذه التحولات؛ إذ ساد تصور الإنسان من حيث هو، أساساً، كائن مفكر، كما أدركت قيمة الفكر وأهمية إعمال العقل. ولقد ترتب على ذلك، **أول** ما ترتب، التصالح مع الطبيعة ببداية ملاحظة ظواهرها وصنافتها وإعادة تجربتها، على نحو ما أوضحناه في باب العقل، كما ترتب عن ذلك، **ثاني** ما ترتب، التصالح مع الواقع الاجتماعي والسياسي بأن بدأ المفكرون بدراسة القوانين والنظم وربطها بإرادة الإنسان لا بما يفرض عليه من الخارج (العهد القديم والجديد). إنه عصر العقل؛ أي عصر معرفة قوانين الطبيعة ومعرفة الشأن الحق والأمر العدل. وهو العصر الذي عرف باسم «عصر الأنوار». ولقد انتقلت الأنوار من فرنسا إلى ألمانيا فظهر عالم جديد من الأفكار خلاصته أن معيار كل القوانين الوضعية المطلق، وبخاصة القانون العام، ليس هو سلطة التقليد الدينية، وإنما هو تصديق العقل بها وإقرار الروح بأحقيتها وإثبات الواقع لمشروعيتها. لقد تصالحت الذات إذاً مع الواقع الاجتماعي والسياسي. غير أن الأنوار ما كانت لتؤمن إلا بالعقل المجرد (الفهم أو الميز)، فما كانت إثر ذلك لترضي الروح الحية المشخصة.. لذلك كان لا بد من تجاوزها نحو «آخر مرحلة في التاريخ»؛ أي إلى «عالمنا، عالم أيامنا هذه»[١٦٧].

---

(١٦٧) المصدر نفسه، ص ٣٣٧.

وليس عالم هيغل هذا سوى عالم الثورة الفرنسية وما بعدها. فما هي أهم سمات هذا العالم؟ من البين بذاته أن المتحصل مما سبق من حديث عهد تاريخ البشرية الإيمان بحرية الإرادة، أو لنقل: الاعتقاد في الإرادة التي تريد ذاتها؛ أي تريد ما أنجزته ولا ترى العالم غريباً عنها أو مفروضاً، وإنما هي تستأنسه. لكن، أنى لهذه الإرادة أن تتحدد واقعياً وأن تتحقق عملياً؛ أي أن يصبح لها موضوع محدد؟ لا شك في أن هذه الإرادة إرادة صورية شكلية مجردة. ومع ذلك، لم ينتبه لتجردها أو يؤبه لصوريتها. فهي التي قامت ضد الواقع القائم، وبالتالي قادت بفرنسا إلى الثورة. والحق أن هذه الثورة كانت مبررة؛ إذ «كانت حالة فرنسا على ذلك العهد ركاماً مضطرباً مشوشاً من الامتيازات التي لا يقبل بها العقل، كانت تحيا وضعاً غير معقول ضمخ بفساد في القيم رهيب ـ كانت تحيا في ظل الظلم الذي اكتسى طابعاً كلبياً عندما تم الوعي به وإدراكه»[١٦٨].

لقد تميز الوضع الفرنسي عشية الثورة بثلاث آفات هي القمع والترف والتبذير. ولم تبادر الحكومة إلى إجراء أي إصلاح بسبب من رغبة الحاشية والقساوسة والنبلاء في الحفاظ على امتيازاتهم. لذلك جاء التغيير عنيفاً. وذلك على عكس ما حدث في ألمانيا التي مهد الإصلاح الديني فيها الطريق إلى الإصلاح السياسي وهذبها. فكان ما كان من أخبار الثورة المعروفة المشار إليها بالبنان. والحق أنه «منذ أن وجدت الشمس في قبة السماء، ومنذ أن دارت الكواكب حولها لم يحدث أن شاهدنا المرء يسير على رأسه؛ أي يستند إلى أفكاره ويشيد بها واقعه. وإذا كان انكساغوراس قد أكد منذ زمان أن العقل يحكم العالم، فإنه لم يدرك الإنسان إلا الآن أن على الفكر أن يحكم الواقع الروحي وأن يوجهه. لقد كانت إشراقة شمس رائعة. وجميع الكائنات المفكرة احتفلت بتلك المناسبة. ولقد سيطر على الناس إحساس سام وساد الروح حماسة منقطع النظير فهزت العالم هزاً، كما لو أنه في تلك اللحظة وحدها تحقق التصالح بين الشأن الإلهي والعالم»[١٦٩].

على أن الثورة الفرنسية لم تكن ثورة الفضيلة وحدها، بل كانت أيضاً مظهراً من مظاهر أقصى أنواع الرعب والطغيان؛ أي مظهراً من مظاهر الرهبة.

---

(١٦٨) المصدر نفسه، ص ٣٣٩.

(١٦٩) المصدر نفسه، ص ٣٤٠.

وكأن المبدأ الذي تأسست عليه هو الموت والمقصلة. لذلك حكم عليها بالفشل الذريع. وحدث أن أعاد نابليون التوازن إلى روح الثورة الجامحة بأن اعتلى عرش السلطة من حيث هو إرادة فردية حققت انتصارات خارجية باهرة وبنت مؤسسات حقوقية حرة؛ لكنها هزمت بفعل إحساس القوميات التي غزيت الإحساس الديني والوطني، فكان أن عادت الملكية إلى فرنسا من جديد. بيد أنها كانت هذه المرة ملكية دستورية ذات شرعة قانونية. إلا أن فرنسا لم تعثر على سكينتها إلا بعد ذلك بزمن غير يسير من الحروب والاضطرابات.

هذا على المستوى الداخلي لفرنسا، أما من جهة المستوى الخارجي فيلزم التذكير، هنا، بأن الثورة الفرنسية اكتسبت أبعاداً دولية مهمة. فلقد عم مبدأها أغلب الدول الحديثة، وصارت الليبرالية فلسفة اقتصادية اجتماعية بالخصوص في العالم الكاثوليكي اللاتيني (إيطاليا، إسبانيا. . .). ومع ذلك، فشلت كل هذه الدول المرات العديدة. والسبب في ذلك، أنه لم يمهد لها إصلاح ديني ويتقدمها. لذلك كانت سرعان ما ترتمي في حضن الاستعباد الديني وتغرق. والحق أن لا ثورة بلا إصلاح ديني. وفي حين ظلت بعض الشعوب في منأى عن هذه الأصداء، أو قل: لم تهدها الثورة وإن استدمجتها أحياناً ـ شأن النمسا وإنكلترا. . غزت جيوش نابليون ألمانيا واحتلتها. إلا أن الجرمان تخلصوا من هذا الغزو بفضل وطنيتهم، وإن هي فعلت مبادئ الثورة الفرنسية فيهم فعلتها بأن أذهبت عنهم كل قديم تليد وأقامت مبدأي «حرية الملكية» و«كرامة الشخص». وبذلك تحقق التصالح المنشود تحققاً تاماً بأن رافق الإصلاح الأخلاقي الإصلاح الديني ما دام «لا يوجد وعي مقدس أو وعي ديني منفصل عن الحق الدنيوي أو معارض له ـ وهذا هو الوضع الأسوأ».

ها نحن إذاً بلغنا نهاية مسار التاريخ كما خطه هيغل. وهو مسار يشهد على أن «التاريخ الكوني ليس سوى تطور مفهوم الحرية». كيف لا يكون الأمر كذلك، والشرقيون لم يتوصلوا إلى معرفة أن الإنسان حر، وإنما قصارى دركهم أن الواحد منهم بمفرده حر ـ هو الطاغية؟ وأن اليونان والرومان، وإن كانوا أحراراً، لم يقروا بالحرية إلا للبعض لا للإنسان من حيث هو إنسان، وأن الأمم الجرمانية وحدها كانت، بما هي متأثرة بمبدأ «الذاتية» المسيحي، أول الأمم التي بلغت منزلة الوعي بأن الإنسان بما هو إنسان حر؟

ثالثاً: الذاتية

ثالث مبادئ الحداثة الراسخة مبدأ «الذاتية». والحق أن مبدأ «الذاتية» هذا ليس، كما قد نتصور، كشفاً فلسفياً، أو لقيا تأملية ظهرت هكذا فجأة عن غدارة في الفكر الفلسفي دونما توطئة أو تمهيد. إنما لمبدأ «الذاتية» هذا تاريخيته. وتاريخيته هي التي صورها لنا هيغل في **دروسه عن تاريخ الفلسفة**.. بحيث أمكن قراءة هذا الكتاب على أنه تأريخ لمفهوم «الذاتية»؛ على اعتبار أن هذا هو المفهوم الأساسي الذي استحضره الفلاسفة أو غيبوه طوال تاريخ الفكر الفلسفي. على أن هنا لبساً لا بد من رفعه: وهو أن هيغل يتحدث أحياناً عن مبدأ «الذاتية» منسوباً إلى الإنسان؛ أي ذاتية الإنسان، وأحياناً أخرى يستعمله منسوباً إلى الإله؛ أي ذاتية الإله.. وهو حين يستعمله بالمعنى الأول غالباً ما يقابله بمفهوم «الكلية المجردة»، أو مفهوم «الجوهر» الذي يذيب كل ذات. وحين يتحدث هيغل عن «الإله» غالباً ما يقابل به مفهوم «الجوهرية المجردة» القريبة من الخواء والفراغ والموت. وما كان هذا الاستعمال المزدوج مقتصراً، عند هيغل، على هذا المفهوم، بل هو يسري على مفهوم آخر ـ هو مفهوم «الروح» الذي يستعمل تارة بمفهوم «الروح الإنسانية» وتارة أخرى بمفهوم «الروح الإلهية».. ما دعا الشراح والمؤولين إلى الذهاب بفلسفة هيغل مذهبين: مذهب دنيوي قرأ فلسفة هيغل بأكملها على ضوء الأنثربولوجيا الفلسفية؛ أي نسب كل تحديد فلسفي إلى الإنسان، ومذهب ديني نظر إلى فلسفة هيغل في مجملها على ضوء اللاهوت؛ أي على ضوء فكرة «الله». فهنا إذاً قراءتان، ناسوتية ولاهوتية. والحال أننا لن نخوض في هذا النقاش الذي امتد من وفاة هيغل إلى أيامنا هذه وما زال، وإنما المهم، في نظرنا، أن نعلم أن هيغل يرى أنه «بين الإنسان والله، وبين الروح والروح، لا توجد هوة الموضوعية». فقد تحصلت عن ذلك فكرتان أساسيتان:

أولاهما؛ أنه لا يمكن بأي مبرر من المبررات استبعاد الدين من مجال الفكر الإنساني لأنه في الدين أودعت الشعوب سرها المكنون على حد عبارة هيغل في فلسفة الدين.

وثانيتهما؛ أنه ينبغي عدم تصور الدين بمثل ما هو يتصور نفسه؛ أي بوصفه تمثلاً لعالم ما ورائي مفارق. ذلك أن «الطريقة التي يتمثل بها الإنسان

صلته بالله تحددها الطريقة التي يتصور بها الله»(١٧٠)، بل أكثر من هذا، إن هذه الطريقة لتعكس، على التحقيق، تصور الإنسان لنفسه. فكلما أدركت البشرية الله بصفة مجردة بعيدة أدركت ذاتها كذلك. . والمترتب عن هذا، أنه حين يتحدث هيغل عن «الذاتية»، قاصداً «الذاتية الإلهية»، فما تلك إلا طريقة «استعارية» في الحديث عن «الذاتية الإنسانية» و«تورية». فإن نحن تبينا هذا الأمر بأحق تبين زال الالتباس.

حصلنا مما تقدم أن لمبدأ «الذاتية» تاريخاً. والحال أن الناظر في تاريخه هذا يقف بنظره على ثلاثة أطوار تقلب فيها درك الإنسان لذاتيته: من عهد غيابها بالمرة ـ وهو عهد «الكلية المجردة» أو «الجملة الغامرة للفرد»، إلى عهد حضور وعي الفرد بذاته وتصالحه مع جملته الاجتماعية، مروراً بعهد تحقق الذاتية المجردة الفارغة.

١ ـ عهد القدامة: غياب مبدأ «الذاتية»

بعد الإرهاصات الأولى، بعد المذاهب اليونانية التي تقدمت على مذهب سقراط والتي كان الفكر على عهدها لا يزال مستغرقاً غافياً في موضوعية وجوهرية مجردة ما كان لها قط أن تشهد على الذات، فضلاً أن تشي بمبدأ «الذاتية»، وبعد سقراط ـ هذا المعلمة الفلسفية الكبرى الذي توصل إلى المبدأ القائل: «إنما الماهية توجد في الوعي»؛ أي أن الوعي الإنساني يشهد على حضور الحقيقة فيه؛ وذلك تبعاً للمبدأ الذي ارتضاه نبراساً لفكره: «أيّهذا الإنسان، أعرف نفسك بنفسك»، معتبراً أن المعرفة منوطة بإعمال الإنسان فكره؛ أي متعلقة بالذات الإنسية، مثبتاً حق الذات في الفكر؛ ها هي الفلسفة، أخيراً، تأخذ طريقها بتؤدة نحو إحقاق المبدأ الذاتي. لكن دونها وما تطلب الجهد طويل وعمل السنين.

هذا أفلاطون (حوالى ٤٢٨ ـ حوالى ٣٤٧ ق.م.) معه «يبدأ العلم الفلسفي بما هو علم حق»(١٧١). ها هو يسير بمبدأ سقراط القائل: إن الماهية توجد في الوعي، أو «إن الماهية هي ماهية الوعي»، سيراً بعيداً ليصبح المبدأ

---

(١٧٠) Hegel, *Leçons sur la philosophie de la religion*, 2ème partie: *La Religion déterminée*, p. 10.

(١٧١) Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Leçons sur l'histoire de la philosophie, tome 3: La Philosophie grecque, Platon et Aristote*, traduit de l'allemand par Pierre Garniron, bibliothèque des textes philosophiques (Paris: Vrin, 1972), p. 389.

الأفلاطوني القائل: «إن المطلق يحضر في الفكر»، أو «إن الواقع بأكمله فكر» (الإحالة السابقة). والحق أن صفوة القول الأفلاطوني قامت على ما يلي: «إن سمة الفلسفة الأفلاطونية الأساسية هي التوجه نحو العالم العقلي ما فوق الحسي؛ أي الارتفاع بالوعي إلى مملكة الروح»[١٧٢]. هذا مع سابق العلم أن المسيحية مدينة لأفلاطون بهذا المبدأ. ومعنى هذا، أن بنية المسيحية بنية أفلاطونية. وبيان ذلك أنها تهب العالم معنى بتوسل فكرة «العالم المفارق»؛ أي عالم الروح. وهذه فكرة نيتشه أيضاً عن المسيحية وصلتها بأفلاطون، لكن حيث أدركها دركاً سلبياً بدعوته إلى قلب الأفلاطونية، أدركها هيغل إدراكاً إيجابياً، وذلك باعتبار أفلاطون فتح أمام الفلسفة قارة جديدة ـ هي قارة «العالم العقلي»؛ أي مبادئ «الكوني» و«الفكرة» و«الخير». إلا أننا حين نتصور هذا العالم على أنه عالم المثل؛ أي نتصوره على نحو تمثلي حسي بما هو عالم فوق العالم أو بوصفه عالماً متوارياً بعيداً عن العالم صعب الملتمس، فإننا نكون، بحسب هيغل، قد أسأنا فهم فلسفة أفلاطون.

والتأويل الذي يتأوله هيغل لهذه الفلسفة أن «ما كان العالم العقلي عالماً مفارقاً الشأن فيه أن يوجد بعيداً عن الواقع الفعلي المتحقق؛ أي عالماً شأنه أن يوجد في السماء، أو في مكان آخر، وإنما حقيقته أنه العالم المتحقق بالفعل. . فالمثال هنا يوجد في قرب من الواقع الفعلي القائم لا في بعد عنه وتوارٍ». ومعنى ذلك، أن أفلاطون ما كان يعترف بالوجود إلا للشأن الموجود في ذاته ولذاته؛ أي أنه «خلف» «الموجود الحسي» ـ من حيث هو الشأن الكوني (العام) المتحدد المتعين ـ يوجد «الموجود العقلي» الذي وحده يستحق أن يعلم؛ وهو الأمر الذي من شأنه أن يكون خالداً وإلهياً في ذاته ولذاته. أما «الاختلافات» و«النسوخ» و«المسوخ» فلا وجود لها، وإنما هي عرضية عابرة زائلة[١٧٣]. فالموجود، بما هو موجود مفرد ومتعدد، ليس من شأنه أن يوجد، وحدها «فكرته» توجد؛ أي «نوعه» و«جنسه». وهو ما يسميه أفلاطون على التحقيق «مثالاً» أو «فكرة». ولذلك «ينبغي ألا نفهم من «الفكرة» شيئاً متعالياً مفارقاً يفترض وجوده في مجال خارجي بعيدٍ ناءٍ»[١٧٤]. إنما فكرة الشيء هي «النوع» ـ شأن «الجمال» و«الحق» و«الخير». ولما اتضح أن «النوع» وحده من

(١٧٢) المصدر نفسه، ص ٣٩٠.
(١٧٣) المصدر نفسه، ص ٤١٤.
(١٧٤) المصدر نفسه، ص ٤٨٠.

شأنه أن يبقى، وأن الشيء المحسوس أمره أن يصير ويتحول ويتغير ويفنى، ولما تبين أن الأول وحده مطلق، والثاني نسبي لا يدرك إلا في تعلقه بغيره ـ ومن ثمة كان محدوداً ومتناهياً ـ راح أفلاطون يوجه الجدل ضد الواقع الحسي الشبيهي هذا؛ أي يشغب عليه ويبين تهافته الذي يظهر وتناقضه الذي لا يحل. وما استقل الجدل الأفلاطوني بهذا الوجه السلبي وحده، وإنما هو أضاف إليه وجهاً إيجابياً تمثل في الاستعاضة عن التمثل الإنساني ـ المنوط بالأمر بالحسي ـ بالعلم، وذلك بما شأن العلم أن يكون تصوراً عقلياً ثابتاً.

هذا مجمل ما انوجد عند أفلاطون. لكن نقص الفلسفة الأفلاطونية يكمن في أنها، وإن هي تصورت الأمر الكلي (الفكرة أو المثال)، فقد ظل هذا الكلي فيها شأناً مجرداً عَدِمِ التحقيق الحق والفردية والذاتية. وهذا ما انعكس على فلسفته السياسية. والحق أن الفكرة الأساسية التي ثوت وراء **جمهورية أفلاطون** هي تلك نفسها التي شكلت أساس الحياة الأخلاقية (الاجتماعية والسياسية) اليونانية؛ نعني أن الأمر الأخلاقي الحق هو الأمر الجوهري الثابت؛ أي أنه لا ذات ولا فرد قميناً بالاعتراف به إلا بقدر ما يخدم الجملة أو الجوهر (روح الجماعة اليونانية). فتلك روحه وتلك عوائده. فهو يحيا داخل هذه الروح الجماعية، ويسلك داخلها وينعم بها وفيها، وذلك لدرجة أنها أضحت طبعه المستقر الثابت أو لنقل: «طبيعته الروحية الثانية». فشأن الفرد إذاً أن يحيا من أجل مؤسسات الدولة ومن أجل الوطن. أما ذاتية الفرد وحريته وتصرفه عن قناعاته؛ فتلك أمور اعتبرها أفلاطون فردية بالمعنى القدحي؛ أي ذاتية اعتباطية عسفية. والحق أن أفلاطون ما كان ليرى في هذه الفردية إلا وجه السلب، لأن عصره كان عصر الإيقان بمبادئ جامعة؛ شأن «الكلية» و«الجماعية» و«الجوهرية». أما مبدأ «الحرية الذاتية»؛ فلم يظهر إلا في «العصر الحديث»؛ أي في «الثقافة المتقدمة»[١٧٥]. وحتى إن ظهرت بعض أنحائه عند اليونان، فما كانت إلا «مبدأ فساد الدولة الإغريقية والحياة الإغريقية»؛ وذلك لأن «الروح اليونانية والدستور السياسي والقوانين اليونانية كما كانت متصورة قائمة ما كان ليخطر على بالها ظهور مثل هذا المبدأ فيها»[١٧٦].

والمستفاد مما تقدم، أن تهميش أفلاطون لمبدأ «الذاتية» في جمهوريته إنما

---

(١٧٥) المصدر نفسه، ص ٤٩٥.

(١٧٦) المصدر نفسه، ص ٤٩٠.

هو كان أمراً مقصوداً؛ إذ كان أفلاطون يرى في هذا المبدأ الخطر الذي من شأنه، إن هو ساد، أن يهدد وحدة الشعب اليوناني وكليته الجميلة وجوهريته الأخلاقية. ومن ثمة، ألغى أفلاطون كل ما من شأنه أن يفيد فكرة «الذاتية»؛ من حرية الفرد في اختيار النظام الاجتماعي، وحريته في التملك، وحريته في بناء أسرته. فإن هو عَنَّ لنا أن نجمع بين فلسفة أفلاطون السياسية وفلسفته الميتافيزيقية، جاز لنا أن نقول: إنها نشدت الكلية (الجوهرية) ونبذت الجزئية (الفردية)، وإنها استحضرت الفكرة وغيبت الذاتية. ولذلك قال هيغل: «إن أفلاطون لم يعترف باستقلال الفرد وعلمه وإرادته، ولا هو عرف كيف يوفق بين ذلك وبين فكرته»[177]. فما لم تفكر فيه هذه الفلسفة هو رهبتها، بل قل: رهابها، من مبدأ «الذاتية» الذي بدأ يتهدد الحياة الإغريقية العضوية الجميلة بفعل بداية جنوح الأفراد نحو غاياتهم الخاصة ونوازعهم الذاتية ومصالحهم الشخصية على حساب وحدة روحهم ومصلحتهم العامة ووطنهم.

على أن أفلاطون لم يكن يعلم أن مبدأ «الذاتية» الخطير هذا إنما بدأ يتبلور منذ زمن السوفسطائيين وسقراط، وأنه أسهم، هو أيضاً ومن حيث لا يدري ولا يحتسب، في إغنائه وإثرائه. فهذا «الفكر» (سقراط، السوفسطائيون، أفلاطون) صار يهدد الديانة اليونانية الجميلة (العضوية). وهذه «الأهواء» الفردية و«النزوات» بدأت تغير على الدستور السياسي وعلى القوانين. وباختصار، هذا مبدأ «الذاتية» بدأ يطفو على سطح الحياة الاجتماعية.

لننظر في جانب «الفكر»: الحق أن هذا الفكر «ما أن ظهر حتى بدأ يفحص الدساتير اليونانية ويقترح من الدساتير الأفضل ويدعو إلى إحلاله محل ما هو قائم موجود متحقق». وهكذا، فبعدما كان الإنسان اليوناني لا يرى أي إمكان للعيش خارج وطنه؛ أي الحياة عن وحدته العضوية بمنأى ومعزل، ها هم السوفسطائيون ـ «أساتذة الحكمة» ـ يكتشفون مبدأ «التفكير» (الانعكاس) الذاتي، ويرون أن على كل فرد فرد أن يسلك بحسب قناعاته لا بحسب ما تراه الجملة، وتنظر فيه الجوهرية وتقرره الجماعة. ها هم يهاجمون أسس الوحدة اليونانية الجميلة فيتساءلون عن إمكان تحسين القوانين وإحقاق الحريات الفردية وإن هي خالفت الأعراف والتقاليد: ما من فرد فرد إلا والشأن فيه أن يحيا بحسب قناعاته حتى وإن هي خالفت «قناعات الآخرين».

---

(١٧٧) المصدر نفسه، ص ٤٩٥.

وها هو سقراط يكتشف مبدأ «الباطنية» أو «الداخلية»، ويشرع في تعليم الناس أن على الإنسان أن يجد في مستكن نفسه وفي دواخل جنانه، لا في ما قاله القوم واستقر عليه رأي الجماعة، الأمر الحق والعدل والخير. ثم إنه ليبادر إلى «اختراع» الأخلاق الفردية التي خالفت الأخلاق اليونانية الجماعية السائدة وافترضت الوعي بها. فما كان الإنسان الأخلاقي عنده بذلك الذي يفعل الخير ـ طبيعة ـ وإنما هو ذاك الذي يعي فعله. فقد تحصل إذاً أنه «برده أساس تصرف الفرد إلى الحكمة والقناعة، نسب سقراط إلى الفرد، لا إلى الوطن أو العادة، مسؤولية قراره النهائي». ومعنى ذلك، أن «الوطن الحقيقي ما عاد عنده هو الدولة القائمة والديانة المتبعة وإنما صار هو عالم الفكر». حينها طرحت مسألة «وجود الآلهة وطبيعتها»، وعمد أفلاطون إلى طرد خالقي التصورات الدينية اليونانية من جمهوريته؛ عنينا هوميروس وهزيود. وعلى الرغم من أن اليونان تنبهوا إلى الخطر المحدق بهم؛ نعني خطر انتشار «الذاتية»، فأعدموا سقراط؛ إلا أنهم لم يكونوا ليقدروا على قطع دابر هذه النزعة واجتثاثها واستئصال شأفتها الاستئصال كله.

ولئن هو كان أفلاطون قد أسس للعالم العقلي بأفكاره وكلياته، فإن أرسطو (حوالى ٣٥٨ ـ ٣٢٢ ق.م.) «عمر» هذا العالم و«ملأه»؛ أي أنه أقدم على إقحام الفكر في صلب الوجود الواقعي بأن ملأ المفهوم بالغنى والتنوع. ولذلك كانت فلسفة أرسطو «جملة من المفاهيم كاملة وشاملة للكون برمته»[١٧٨]. وما زال أرسطو العصور الحديثة يطري على أرسطو العصور القديمة حتى فاضل بينه وبين أفلاطون ففضله. وكما قرأ هيغل فلسفة أفلاطون قراءة خاصة، وفهم ميتافيزيقاه وجمهوريته على نحو خاص، فقد عمد إلى قراءة فلسفة أرسطو قراءة متفردة. فعنده أن القول بأن أرسطو نفذ إلى أعماق الوجود الواقع المتحقق بفكره، ما كان ليفيد أنه ظل سجين نزعة اختبارية حسية، وأن فلسفته خلت من كل مبدأ تأملي؛ بل إن هيغل ذهب إلى حد القول: إن فلسفة أرسطو أدخلت المبدأ التأملي، أو «المثالية الصارمة»، إلى قلب الوجود الاختباري الأمبريقي[١٧٩].

لكن، ما هو هذا المبدأ التأملي؟ الحق أننا إذا ما نحن عدنا نتأمل فلسفة أفلاطون وجدناها مملكة من الأفكار والكليات عدمت الحركة وخيم

(١٧٨) المصدر نفسه، ص ٦١٠.
(١٧٩) المصدر نفسه، ص ٥٠٠.

عليها السكون. والحق أن ما فعله أرسطو هو أنه «نقل حركة الفكر إلى ثبات الفكرة»؛ أي أن أرسطو أدخل فكرة «الكمال الأول» أو «الموجود المتحقق بالفعل» إلى صلب النظر في أمر الكائنات؛ أي أنه تنبه إلى أمر «الفعل الذي يتحدد بذاته» أو «الفعل العضوي» فأعمله بالنظر في ما نظر إليه. وقد توسل في كل ذلك «المفهوم المتحدد». بمعنى أن أفكار أفلاطون كان ينقصها التحقق الواقعي، أما أرسطو فقد جعل المفهوم يتحقق في الواقع بفضل نشاط المفهوم الخاص وفعله. وما كان ينقص المبدأ الأفلاطوني من حيوية وذاتية أورده أرسطو بوفق صيغة نزعة غائية تنظر إلى الشيء من حيث مبدأه المحرك. ومن ثمة، ساد مفهومان أساسيان في فلسفة أرسطو: مفهوم «الإمكان» (الوجود بالقوة)، ومفهوم «التحقق» أو «الكمال الأول» (الوجود بالفعل). فالمادة عنده «إمكان» أو هي «دينامية» وما كانت هي واقعاً متحققاً قائماً. ومن ثمة احتاجت إلى «التحقق»؛ أي إلى «الصورة»؛ يعني «الفعل» أو «الإنرجية» (Energeia). هناك إذاً «الاستعداد» أو «الشيء بذاته» أو «العنصر الموضوعي» (الفكرة من حيث هي إمكان)، وهناك «الفعل» أو «الصورة» أو «النشاط» أو «التحقق». الأول هو «الموضوعية»، والثاني هو «الذاتية». وهذا الجانب الثاني هو ما كان ينقص أفلاطون. ذلك أن ما نجده عند أفلاطون هو المبدأ الإثباتي؛ أي «الفكرة» من حيث هي مساوية لذاتها مساواة مجردة، أما أرسطو فقد انضافت عنده لحظة «السلب». لكن ما كان معنى «السلب» هنا صيرورة الأشياء أو انعدامها، وإنما معناه تمايزها واختلافها. هنا يحل الاختلاف الأرسطي محل الائتلاف الأفلاطوني، وتنوب الحركة مناب الجمود، ويسد الفعل مسد الثبات. وهو ما أسماه هيغل «مبدأ التفرد». وهكذا فبدلاً من أن يتصور الإله بما هو «هوية مجدبة قفراء» يتصوره أرسطو قدرة وطاقة وفعلاً، وعوض أن يتصوره «هوية ميتة»، يتصوره «تخالفاً في إطار الوحدة وتمايزاً في كنف الهوية». وهو ما أسماه أرسطو «العقل» (النوس). وإنه للعقل الذي يعقل نفسه أو العقل الفاعل الذي يعقل فعله، فيتحد فيه، بذلك، العقل (التفكير) والفعل (الموضوع)؛ أي الموضوعية والذاتية.

هو ذا مكمن عظمة ميتافيزيقا أرسطو. وفي عظمتها ـ شأن كل أمر عظيم ـ يظهر قصورها. وقصورها إنما يعود إلى محدودية المبدأ الذي قالت به. فإلحاحها على فكرة «الغاية» صيرها تجعل الكل سابقاً على الأجزاء؛ أي تجعل الدولة سابقة عن الأفراد. ومن ثمة، غيبت فلسفة أرسطو مبدأ «الذاتية»

و«الفردية» وقالت هي أيضاً، على غرار ما قال به أفلاطون، بالمبدأ المضاد؛ عنينا به مبدأ «الجوهرية» و«الكلية». ولذلك يقول هيغل: «ما كان من شأن أرسطو أن ينزل الفرد وحقه المنزلة الأولى، وإنما هو كان يعلي من شأن الدولة ويجعلها بالماهية متفوقة على الفرد»(١٨٠). وما زال أرسطو يفعل، حتى شبه علاقة الجملة (الدولة) بالأجزاء (الأفراد) بعلاقة الجسم بأعضائه. فنحن عنده إن عمدنا إلى إلغاء الجسد بوصفه جملة «لم تبق اليد ولا الرجل» إلا تجاوزاً، إنما الإنسان يعرف بجملته التي بها سمّي إنساناً. والأمر كله على نحو أن اليد من غير جسم هي كالحجر. ذلك أن «يداً مبتورة هي يد من حجر»، على حد تعبير أرسطو نفسه. فإن هي غابت الغاية (الدولة) غابت المواد (الأفراد). والحق أن هذه الفكرة الأرسطية مخالفة تمام المخالفة لمبدأ الذاتية الحديث بل هي «معارضة له كل المعارضة». ففي الدولة الحديثة «كل يسهم بصوته، وبأصوات الجميع يتأسس الجسد السياسي»؛ أما بالنسبة إلى أرسطو، فإن «الدولة هي الشأن الجوهري والأمر الأساسي»، وهي الرابطة الضرورية التي إن وجد شخص لا يحتاج إليها «عد إما حيواناً متوحشاً أو إلهاً متفرداً»(١٨١). وتلك هي كلمة أرسطو الأخيرة.

وبموت أرسطو انتقلت الفلسفة من العالم الإغريقي إلى العالم الروماني. والحق أن العالم الروماني قام على مبدأين اثنين: الامبراطورية الكلية الشمولية المذوبة للفردية الغامرة (الأمر الكلي المجرد)، والشخصية القانونية الحقوقية المجردة الفارغة (الأمر الفردي الفارغ). لقد توارى صفاء العالم الإغريقي حيث كان الفرد متعلقاً بدولته أيما تعلق، منشداً إلى عالمه غاية انشداد. فلا الدولة عادت «امتلاء» ولا الفرد عاد «طبعاً». لقد اختفى الوجود السياسي والتحقق الأخلاقي الإغريقي وحل محلهما سديم الامبراطورية الاستبدادية وفارغ الفردية الحقوقية. فكان أن انقسم العالم إلى قسمين: الأفراد الخاصون من حيث هم يشبهون الذرات المتناثرة سدى وهملاً، لا يوحد بينهم إلا رباط الخضوع للاستبداد والعنف كما يمارسهما الطاغية من حيث هو القسم الثاني من هذه القسمة. هنا الاستبداد المطلق وزمن انحطاط حياة الشعوب.. ولم يكن للفرد إلا أن ينكفئ على ذاته كما تتقوقع الحلزون

(١٨٠) المصدر نفسه، ص ٥٩١.

(١٨١) المصدر نفسه، ص ٥٩١ ـ ٥٩٢.

على نفسها عندما تحس بأجواء لا تناسبها. وهو انكفاء اتخذ مظهرين: مظهر «دنيوي» تمثل في الأوبة إلى الحياة الخاصة حيث عالم الحق المجرد (الملكية الخاصة) والأهداف الفردية والمصالح الأنانية، ومظهر «روحي» أو «فكري» تمثل في انكفاء الإنسان الروماني على ذاته وتفكيره في نفسه. وهما مظهران متعالقان شهدا على حركة واحدة: الأوبة إلى الذات. والحق أن الفلسفة التي ناسبت هذا العالم أكثر من غيرها هي الفلسفة الرواقية، هذا وإن كانت كل الفلسفات الرومانية الأخرى ـ من أبيقورية وشكية وغيرهما ـ قد شقت طريقها الملكي نحو الفلسفة في استقلال تام بل عارضتها، إلا أنها تظل كلها فلسفات أوبة إلى الذات وارتداد إلى الداخل والباطن.

قد تحصل أن الفلسفة الرومانية هي فلسفة «الوعي بالذات». لكن ما طبيعة هذا الوعي؟ إنه وعي بحرية الفرد الداخلية؛ أي بالحرية الذاتية. وكل الفلسفات الرومانية هي فلسفات في الذاتية؛ أي أنظار في الحرية؛ نعني حرية الروح غير المبالية بالعالم، المساوية لذاتها في صفاء تام، غير المنفعلة بما يجري حولها ولا المتعلقة بالحياة الدنيوية، أو المنزعجة المهمومة بما يحدث فيها. وإنها طمأنينة نفس الإنسان الكامل (الحكيم) الذي لا يخاف ولا يهتم ولا يأسف ولا يندم. وإنه لفي حل من كل شيء. أين نحن من نزعة أفلاطون إلى «تخليق» الحياة السياسية اليونانية بتوسل مبدأ «الكلية»؟ أين نحن من سعي أرسطو إلى «تشخيص» الفكرة السياسية (الفضيلة) في الواقع المجتمعي؟ كل ذلك راح في «شقاء العالم الروماني». وما كان جميلاً ونبيلاً في «فردية الشعب اليوناني الروحية» مسح بيد خشنة باردة. ذلك أنه «في عالم التجريد هذا احتاج المرء إلى أن يبحث في ذاته عن الرضا الذي ما كان الواقع ليحققه له. لقد احتاج إلى الهروب نحو التجريد بما هو فكر (مجرد). وهو فعل ذلك بما هو ذات موجودة في العالم. ذلك أنه اضطر إلى الهروب نحو حرية الذات الداخلية هذه بما أنه وجد فيها حريته[١٨٢]».

خذ بنا بدءاً إلى الرواقية. نظرت هذه الفلسفة أول ما نظرت إلى الإنسان من حيث صلته بالطبيعة، فرفضت القول «الكلبي» بطبيعية الوعي البشري؛ أي دعوة النزعة الكلبية لـ «العودة إلى الطبيعة»، ومالت، تلقاء ذلك، إلى رفع الإنسان فوق مستوى البهيمية والحيوانية والطبيعية؛ أي أنها نشطت إلى الرقي

(١٨٢) المصدر نفسه، ص ٦٣٨.

به إلى مستوى الفكر؛ أي مستوى العقل: تعقله الطبيعة وتعقله ذاته. فمبدأ الرواقية الأسمى إذاً هو مبدأ «الفكر». هو «الغاية» وهو «الخير». لكن ما «الفكر» عندها؟ إنه مفهوم مجرد ما كان من شأنه أن يحوي أي مضمون مشخص محدد. فهو يقتضي ألا نتبع شيئاً، أو نفعل شيئاً، أو نخضع لشيء. هنا ذات ثابتة جامدة لا تني تفكر في نفسها ولا تفعل شيئاً، وإنما هي تحافظ على وعيها بذاتها في عالم خطير مهدد. والمترتب على هذا المبدأ الصوري المجرد التخلي عن كل استمتاع وتلذذ وميل وهوى ومصلحة خاصة وأنانية وعدم المبالاة به. واستناداً إلى هذا المبدأ الأساسي قامت مبادئ أخرى شأن مبدأ «الفضيلة» و«الحكمة» و«الحرية». فالفضيلة، عند الرواقية، هي «حرية الوعي الساكن في ذاته المستمتع بنفسه في استقلال تام عن كل موضوع». هذا الحكيم الرواقي مثال السالك الناسك الذي قطع الصلة بأعلاق النفس ونوازعها. الشأن فيه ألا ينفعل، أنى كان الانفعال، فما كان هو من شأنه أن يرغب أو يرهب، ولا أن يجل أو يأسف. مملكته الوحيدة هي مملكة الفكر، وسعيه الأوحد إلى الميزة عن الخلق. وهو بذلك حر، إنه «حر حتى وهو في القيود لأنه حر التصرف ما من رهبة أو رغبة تملي عليه سلوكه». هو ذا مفهوم «الحرية الرواقية»، إنه التحلل من كل شيء متعين مشخص محدود، وإنه قوة الإرادة التي تعلو على كل تعين وتميز. فما من أمر خارجي؛ من دولة وقوانين وأعراف وتقاليد. . إلا وهو عنده تحديد لحريته الداخلية.

والحال أن الرواقية كانت وجهاً مجرداً من وجوه الوعي الروماني البائس. ذلك «أنه بعد أن حدث انحطاط الحرية الرومانية والرواقية ونزع من الناس حق التصرف في الأشياء سلكت الروح أحد منحيين. قالت الروح الشعبية العامية للأشياء: إنني صنيعتكم؛ خذوني وافعلوا بي ما تشاءون، ثم تهافتت على سيل الأشياء، وأسلمت نفسها إلى تيارها تنجرف فيه وتغرق. أما الروح الرواقية فقد سلكت المسلك المغاير. قالت للأشياء: أنتم غرباء عن روعي الذي لا يعلم أي شيء عنكم؛ ولذلك فأنا أتملككم في أفكاري وأسيطر عليكم في ذهني»[١٨٣]. ولقد اعتقد الناس لزمن طويل أن المسلك الثاني كان مسلك الرواقية فلم يخطئوا، واعتقدوا أن المسلك الأول كان مسلك الأبيقورية فزلّوا. ذلك أن ظاهر الأبيقورية دعوة إلى المتعة وباطنها نزعة إلى

(١٨٣) هيغل نقلاً عن: Wahl, *Le Malheur de la conscience dans la philosophie de Hegel*, pp. 43-44.

التقوى. يبدو أن فلسفة أهل الرواق فلسفة عقل، وأن فلسفة أتباع أبيقور فلسفة حس، وأن الفلسفة الأولى فلسفة حكمة، وأن الفلسفة الثانية فلسفة متعة، وأن الأولى تبجيل للوغوس وتقريظ للأمر الكوني والعام، وأن الثانية عكوف على الأمر الحسي ومدح للشأن الفردي.. لكن، إذا حقق أمرهما ظهر أنهما لا يختلفان بالقدر الذي يظهران به للناظر إليهما أول العيان. فما كان الذي عناه الأبيقوريون بالمتعة ليخالف كثير المخالفة ولا ليفارق عظيم المفارقة ما قصده الرواقيون بالحكمة. ذلك أن أولئك أناطوا المتعة بالسعادة والسعادة بسعادة الروح أو النفس أو الجسد، فكان معنى السعادة عندهم التحرر من كل العوالق الخارجية الحسية. وهو الأمر الذي لا يخالفهم عليه رواقي، ما دام الاثنان أجمعا على أن بغية الحكيم إنما هي تحقيق طمأنينة النفس حيث تظل الروح مكافئة لنفسها ساكنة حرة من كل رهبة أو رغبة؛ وكذا التحرر من كل الآراء والظنون والتمثلات عن الآلهة وغلظتهم ومن الموت وشره.

ولذلك يقول هيغل: «إن الحكيم ليتصف بالمواصفات (السلبية) نفسها التي اتصف بها لدى أهل الرواق»، وإن اختلفت هنا التعابير[١٨٤]. فهذا الرواقي يرى أن الشأن الكوني هو الماهية؛ أي أن الفكر المجرد هو حقيقة الإنسان وليس البحث عن المتعة.. وهذا الأبيقوري يرى أن المتعة هي الماهية. لكنه يضيف بأن هذه المتعة المبحوث عنها يلزم أن تكون خالصة غير مختلطة وصافية غير كدرة؛ أي متعة كونية. إنما الاختلاف الوحيد البسيط هو أن «وصف الحكيم كما قدمته الأبيقورية تميز بتلطف أكبر، فهو ليس من شأنه أن يثور على القوانين وإنما شأنه أن يندمج معها على وجه أكبر؛ في حين أن الحكيم الرواقي ما كان هو ليقر بها أو ليعترف»[١٨٥]. وبعد، ألم تقل الرواقية «إن الحكيم وحده ملك» لأنه وحده «لا يخضع لأي قانون» و«لا يبرر سلوكه لأي كان»؟ والسبب في هذا التخالف أن الرواقي انطلق من «الفكر» المستقل الذي يسلك تجاه الأمر القائم مسلك «السلب» أو «النفي»، هذا في حين أن الأبيقوري انطلق من فكرة «الوجود»؛ وهي فكرة أقل «ثورية» وأكثر «تصالحية» و«توافقية». وما بحث عنه ليس النشاط الذي يتجه نحو الخارج (الواقع) فيدمره، بقدر ما هو السكينة وطمأنينة البال والراحة

---

(١٨٤) Hegel, *Leçons sur l'histoire de la philosophie, tome 4: La Philosophie grecque: Le dogmatisme et le scepticisme, les néoplatoniciens*, p. 721.

(١٨٥) المصدر نفسه، ص ٦٧٩.

النفسية. ومن ثمة، كان الفيلسوف الأبيقوري أقل نزوعاً إلى «الصدامية».

يبدو أن في مذهب الشكية كمنت منازع نفي لمبدأي الرواقية والأبيقورية معاً؛ أي نفي للأمر الكوني (الرواقية) وللوجود (الأبيقورية) معاً. بمعنى أن فيها نهض نزوع سلبي ضد فكر الرواقية ومفهومها البسيط المحدد من جهة، ومسلك نفيي ضد اليقين الحسي الأبيقوري. الحال أن هذه قراءة سلبية للنزعة الشكية؛ أي نظر إليها في ما تجبه وتلغيه. أما القراءة الإيجابية؛ أي النظر في ما «تؤكده» و«تثبته» ـ إن كان لها حقاً ما تؤكده وتثبته ـ فتقتضي منا القول: إن النزعة الشكية بلغت بالعقل مرتبة تذويب كل فكر كوني وموضوعية خارجية في مبدأ «الوعي بالذات». لقد ابتلعت هوة الوعي الفردي كل شيء وجعلت «أرض الفكر» خالصة، كما أن الموضوعية الخارجية لم تعد موضوعية شيء ما وإنما هي صارت موضوعية الوعي الفردي بالذات وقد انوجد. فهنا، من جهة أولى، كل شيء اختفى أمام الوعي بالذات، وهنا، من جهة أخرى، وعي بالذات هو عبارة عن طمأنينة نفس؛ بمعنى أن الوعي بالذات لا يريد إدراك أي شيء سوى ذاته.

بيد أن تناَقضات هذا الوعي الشكي كانت أوضح من أن تفضح. فهذا الوعي الممزق راح ضحية تناقضين اثنين:

أولهما؛ إنه، إذا ما هو حقق أمره، وجد أنه، من جهة، «فعل» أو «نشاط» شأنه أن يغرق كل شيء في ذاته، وأن ينكر وجوده واستقلاله، وذلك لدرجة أن ما من شيء يعرض عليه إلا ولا يأبه له أو يهتم، وإنما هو يعتبره أمراً عرضياً، ويجده شأناً زائلاً. لكنه، من جهة أخرى، يسلك في واقعه اهتداء بقوانين يعمل بها ويسترشد وإن هو كان لا يقر بأحقيتها وصحتها؛ بل إنه ليظهر بذلك أنه وجود أمبريقي محسوس ـ وهو بالذات ما كان ينكره على الأشياء!

وثانيهما؛ يعتبر هذا الوعي الشكي، من جهة، أن فكره هو طمأنينة النفس ومساواة الوعي لذاته في خلوصه. لكن واقعه المتحقق هذا إن حقق أمره وجد أنه أمر كامل العرضية مختلط مضطرب. فمساواته لذاته فراغ. وما من مضمون يكتسبه إلا ويأتيه من الخارج؛ أي من الواقع. وفي هذا منتهى التناقض: طمأنينة داخلية وفراغ في حياة خارجية مضطربة[١٨٦].

---

(١٨٦) المصدر نفسه، ص ٨٠٧.

والحق أن هذه الفلسفات، على اختلاف لويناتها، إنما ازدهرت في العالم الروماني وعبرت بذلك عن هروب المرء من هذا العالم الخارجي الميت؛ أي من المبدأ الجمهوري الروماني القائم على الاستبداد والطغيان، كما دلت على أن الروح انكفأت على ذاتها وغادرت وجوداً ما كان ليمنحها الرضا أو يهبها الإشباع، فأعلت بذلك من شأن الفكر. وإنها لتخفي شقاءها وبؤسها وتمزق العالم بين ذات لا ترضى وواقع لا يرضي. وإن وحدة الروح هذه مع ذاتها هي ما جعلت منه هذه المذاهب الفكرية فعل تفلسف. فالفكر حاضر أمام ذاته هنا حضوراً مجرداً. وهو حضور ميت نخب فارغ. ثم إنه حضور مهادن للواقع الخارجي غير معاند. وهو لا يشهد في نفسه الفعل ولا الحركة؛ أي فعل النفاذ إلى الخارج والتمكن منه وحركة نفيه تجريديته وصوريته. فالسعادة عنده بحث داخلي عن الذات وأوبة إليها وطلب للخلاص فردي وعمل متفرد معزول. أما العالم الخارجي فأمره أنه صار معادياً للذات بما هو عالم لاعقلي معدم القوانين الأخلاقية والمؤسسات السياسية الحرة الموضوعية. وذلك حتى أننا لنجد امبراطوراً رومانياً يطلب الخلاص الفردي في مذاهب الرواقية، ولا ينشده نشداناً جماعياً بخلق مؤسسات سياسية يسودها العدل وتحكمها الحرية. ذاك كان حال ماركوس أورليوس (١٢١ ـ ١٨٠).

لكن هذه العودة إلى الذات ـ هذا الوعي بالذات ـ لم تكن عودة واعية بذاتها؛ أي لم تكن وعياً بالذات يعي نفسه. وحتى في النزعة الشكية بقي وعياً يعي ذاته على نحو غامض مشوش قلق. فكان لا بد إذاً أن يصبح الوعي بالذات موضوع نفسه. ذلك هو الإله الذي ينزل إلى الواقع؛ أي إلى العالم. وتلك هي الفلسفة الإسكندرانية أو الأفلاطونية الجديدة. ومع المدرسة الأفلاطونية الجديدة يبدأ عصر فلسفي جديد، عصر ارتهان الفلسفة بالديانة المسيحية.

إن آخر مرتبة بلغها الفكر الفلسفي الكوني قبل هذا «المنعطف» وهذه «الثورة» هي عودة الذات إلى ذاتها. وهي العودة التي عبر عنها هيغل بوسم «الذاتية اللانهائية» العديمة الموضوعية. إنها النزعة الشكية من حيث كونها سلوكاً سلبياً خالصاً تجاه الوجود الخارجي المتعين، وضد كل خارجية وكل تحديد أو تعيين أو صلاحية أو صدق أو حقيقة. وإن في هذه العودة لرضا الذات وإشباعاً، بل متعة. لكنه رضا تم على حساب كل أمر محدد متعين؛ أي ضد الواقع. ومن ثمة، عُدّ هذا الرضا الموهوم هروباً من الواقع نحو «التجريد الخالص اللانهائي» في ذاته؛ أي نحو الافتقار إلى الموضوع

والافتقاد إلى كل مضمون وكل رسوخ وحق. والحق أن هذا الهروب إنما بدأ مع النزعتين الرواقية والأبيقورية، لكنه وجد كماله المطلق في النزعة الشكية التي حققت «الداخلية الخالصة» و«الباطنية الصرفة». هنا أدرك الوعي بالذات أنه فكر مطلق، فبدأ يخلق عالمه بما هو عالم عقلي خالص؛ أي أنه بدأ يحقق الموضوعية من جديد بعدما كان الذاتية الخالصة، لكن هذه الموضوعية الجنينية ما زالت بعد الموضوعية الفكرية ـ أي الروح ـ وليست موضوعية الظواهر الحسية المنفردة الخارجية أو موضوعية الواجبات والأخلاق الذاتية. ها هنا الوعي بالذات يتحول إلى موضوعية؛ أي إلى إله بنظر ذاته. ففي العالم الروماني ساد الإحساس بالحاجة إلى الانفصال عن شقاء الزمان وبلاء الدنيا؛ وبالتالي اعترى الناس إحساس بالانكفاء على عالم الروح والبحث فيه عما لا يوجد في العالم وعما يفتقده الحاضر.. وذلك بعدما أصبحت سعادة الحياة الجماعية اليونانية المندمجة في ذكرى الماضي. وعمل «العالم الروماني المفتقد إلى الآلهة والحقوق والعوائد» على إبعاد الروح. والشاهد على هذه الحال من الضياع انتشار العقائد المستورة في روما وذيوع مذاهب الأسرار والمعجزات وسيادة نحل انتظار الخلاص وطلب الرحمة. غير أن الخلاص الحقيقي لا الشبيهي والأصيل لا الدخيل إنما جاء مع المسيحية من حيث هي بشارة إلى الإنسانية المعذبة.

وقد اتخذ هذا المنعطف الفكري الجديد منحيين: منحى ديني وآخر فلسفي.

فأما المنحى **الأول** الديني (المسيحية)، فقد تمثل في درك أن الوعي بالذات والله شيء واحد، لكن هذا الإدراك كان على مستوى «التمثل»، ولم يكن على مستوى «المفهوم». فلم يتصور الإنسان الديني أن الماهية المطلقة (الله) قد تجلت في الناسوت؛ أي تجسدت في الروح الإنسانية، أو في الإنسان بما هو إنسان، وإنما هو تصور الأمر على صورة حدث تاريخي عارض؛ أي بوفق صورة حلول الرب في إنسان فرد متعين هو الابن (السيد المسيح) حلولاً عينياً مباشراً، كما تصور الروح حاضرة (في الجماعة)، لكنه ما بحث عن الخلاص بالتصالح مع الواقع وإنما بالنظر إلى المستقبل (يوم الحساب).

وأما المنحى **الثاني**؛ أي المنحى الفلسفي، فلقد تجلت فكرته الأساسية في الدرك بالمفهوم لما أدركه الدين بالمثال. ولذلك قال هيغل: «لئن هي كانت الديانة المسيحية قد أدركت الماهية المطلقة على جهة التمثل، فإنه ما كان للفلسفة من أمر تفعله، في الواقع، سوى تصور فكرة المسيحية هذه

بالمفهوم»[187]. وبعبارة أوضح، هذه الأفلاطونية الجديدة ترى الماهية المطلقة (الإله المسيحي) فكراً يتأمل ذاته («نوس» أو عقل كوني) ويجعل نفسه موضوع نفسه. هنا الفكر أو العقل الكوني أولاً، ثم موضوعه ثانياً ـ وهو تفكيره في ذاته وتأمله لنفسه ـ وأخيراً عودته إلى ذاته؛ أي وحدته بنفسه. وحاصل هذه العملية ثالث ثلاثة: الواحد والسوى والتوليف. وهو الأمر نفسه الذي نجد مثالاته في الدين: الأب والابن وروح القدس.

وهكذا فبعد أن «ذوبت» النزعة الشكية كل شيء في العالم، إلا الفكر، أصبح موضوع الفكر الفكر ذاته. لكنه لم يكن فكر الإنسان ـ فما كان الإنسان ينسب إليه صمود مثل هذا ـ وإنما فكر الله أو قل الله ذاته. ها قد أصبح موضوع الفكر هو الله وعمله هو الله أيضاً ـ وتلك هي الروح. لكن الإله هنا ما كان هو الإله المجرد، وإنما الإله المشخص كان: إنه حي فاعل بذاته متخارج إلى غيره متضام إلى نفسه، وما هو بالبسيط لأن البسيط هو المجرد، أما الحي فيتضمن في ذاته اختلافه. وبدلاً من أن يبقى الإنسان ساكناً يتأمل ذاته، على نحو ما وجدناه في المذاهب الرومانية السابقة، ها هو يتأمل الأمر الموضوعي والفعلي والواقعي: الله. والإنسان في ذلك حر وموضوعه حر. لكن هنا مسألة للنظر: وهي أن تمثل «الله» من حيث هو حي مشخص يؤدي إلى الإيمان بوجود عقلي منشود. وبه تحقق أنه لئن كان شقاء العالم الروماني قد كمن في إيمانه بمبدأ «واحدية الوجود»؛ أي في الإيمان بأن الأشياء الطبيعية ـ من هواء ونار وماء.. وكذا أمور الدولة والحياة السياسية... ـ هي الأشياء والأمور التي على الإنسان أن يحقق فيها رضاه ـ وكان من أمره أنه لا يجد هذا الرضا حيث ظنه فيشقى ـ فإنه حق أنه الآن، وبعد أن عم اليأس والشك تجاه هذه الأشكال؛ أي اتجاه الحاضر بما يعنيه من عالم طبيعي وبشري منتاه، ها هو الإنسان وقد تعالى عن ربطه الروح بالطبيعة، وبدا أن العالم الطبيعي والأخلاقي مفصولان عن الأمر الحق والشأن الإلهي؛ أي بدا العالم الزمني في صورة السلب وامتناع الحقيقة. وبهذا تم فصل الإنسان عن العالم الدنيوي وإلحاقه بالعالم الإلهي، وذلك بغاية طرح هذه الصلة على مستوى روحي أعلى.

هو ذا الأساس الذي شيد عليه مذهب الأفلاطونية الجديدة. ولقد مهد له فيلون الإسكندري، وكذا مذهب القبالة الصوفي اليهودي ومذهب الغنوص

---

(١٨٧) المصدر نفسه، ص ٨١٦.

الشرقي، وأرسى قواعده ومبادئه أفلوطين الإلهي (٢٠٥ ـ ٢٧٠)، وختم عليه بختم الكمال بروقلس (٤١٢ ـ ٤٨٥). وبه ننتهي إلى ختام الطور الأول من أطوار تاريخ الفكر الفلسفي. قال هيغل: «ها نحن نشهد الآن على التحول العظيم. معه تم الختم على الطور الأول من أطوار الفكر الفلسفي؛ نعني الطور اليوناني. وإن المبدأ اليوناني لهو الحرية بما هي جمال وتصالح في الخيال وتلاؤم طبيعي ومتحقق مباشرة وفكرة حسية بمظهر حسي. وإن الفكر ليتوسل هنا الفلسفة بساطاً إلى الرقي على الأمر الحسي، فيصبح بذلك جملة مفارقة للأمر الحسي والخيالي. وفي هذه الحركة يوجد هذا التقدم الفكري البسيط»[١٨٨]. هي ذي الذروة التي بلغتها الفلسفة في هذا الطور: انتقلت من مرحلة ما قبل سقراط وأفلاطون؛ أي مرحلة الشأن المجرد الذي اتخذ صفة طبيعية ـ شأن «ماء» طاليس ـ والفكر المجرد الذي اتخذ صفة المباشرة ـ مثل «واحد» فيثاغورس أو «وجود» بارمنيدس ـ إلى المرحلة التي افتتحها سقراط؛ عنينا بها مرحلة إثبات الفكر والنظر إلى المطلق بما هو الفكر ذاته أو العقل الكوني (النوس)؛ فلم يعد المضمون محدداً وحسب ـ مثل «الوجود» أو «الذرة» ـ وإنما هو صار مشخصاً أيضاً؛ أي مرتبطاً ـ ضمناً ـ بالذات. لكنه ما كان مشخصاً إلا في ذاته. وأخيراً، إلى المرحلة الثالثة حيث تم تصور الفكر بما هو فكر مشخص ـ وتلك أعلى الذرى التي بلغتها الفلسَفة اليونانية. لكن، وكما أن لكل جواد كبوة، فإن كبوة الأفلاطونية الجديدة، من حيث هي قمة الفكر اليوناني، تصورها الشأن «الجوهري» للفكر ونسيانها للجانب «الذاتي» فيه؛ أي إهمالها مبدأ «الذاتية». فهم الأفلاطونيين الجدد ما كان هو تحقيق الفردية أو الذاتية، وإنما هو كان على العكس من ذلك الذوبان في الكلية أو الجوهرية. ومن ثمة اشتكت الأفلاطونية الجديدة من آفتين اثنتين هما:

أولاً؛ لم تسلك في درك المطلق طريق الذاتية غير المتناهية، وإنما هي سلكت، على العكس من ذلك تماماً، طريق تذويب الذاتية.

ثانياً؛ لم تلتفت بفعل ذلك إلى الحرية المطلقة (المجردة)؛ أي إلى الأنا والذات. والحق أن ما افتقدته الأفلاطونية الجديدة؛ أي فكرة «الروح»، بما هي روح الفرد، وجد عند المسيحية التي تصورت «الروح» بما هي روح متعينة مشخصة حاضرة في العالم (إنسان). ومن ثمة، فإن لكل فرد قيمة لا

---

(١٨٨) المصدر نفسه، ص ٩٤٥.

نهائية، وهو يسهم في هذه الروح بقلبه. هنا الفرد حر بما هو لا بالمولد (كما وجد عند اليونان والرومان) أو بالسلطة (كما هو شأن طاغية الشرق). نحن إذاً على أعتاب العالم المسيحي وفلسفته.

٢ ـ الفلسفة المسيحية وميلاد مبدأ «الذاتية»

هكذا تنقضي الألف عام الأولى ـ من طاليس (٥٥٠ ق.م.) إلى بروقلس (ت٤٨٥ ب.م.) ـ وينتهي طور الوثنية هذا بإغلاق مؤسسات الفلسفة حوالى عام ٥٢٩ ب.م.؛ وذلك ليبدأ طور ثانٍ يمتد إلى حوالى القرن السادس عشر على طول ألف عام أخرى مماثلة؛ أي من المئة السادسة إلى السادسة عشر. وهو من أضعف حلقات الفكر الفلسفي على الإطلاق؛ اللهم إلا إذا استثنينا الفلسفات الشرقية. والحق أنه إلى حدود وفاة بروقلس وإغلاق مؤسسات الفلسفة الوثنية كان الفكر الفلسفي يتطور في أحضان الديانة اليونانية (الوثنية). أما بعد فسيحدث هذا التطور داخل العالم المسيحي. ولن تؤدي فيه الحضارات العربية واليهودية سوى «دور ثانوي»؛ أي دور «الحفاظ عليه خارجياً وتيسير تداوله»[(١٨٩)].

والحال أن الفلسفة الأفلاطونية الجديدة، التي تركناها وراءنا، قد آنستنا وآلفتنا مع الدين الجديد ومع فكرته الأساس. ونحن نتذكر، بهذا الصدد، أن الفكرة التي أسهمت بها في تاريخ الفلسفة هي الفكرة التالية: إن المطلق أو الله هو الروح. وما كانت الروح تمثلاً بسيطاً، وإنما هي تحديد مشخص. وإن المشخص وحده هو الحق أما المجرد فهو الباطل. لكن هذه الروح على الرغم من تشخصها عدمت مبدأ «الذاتية» و«الفردية» ـ وهما المبدآن اللذان حققتهما المسيحية من حيث هي «قمة الفكرة الذاتية»[(١٩٠)]. فهنا في المسيحية العبادة والحياة تتمحوران حول الفرد أو الذات. ومعنى ذلك، أن الفرد يدرك الروح الإلهية، وأن المدد الإلهي يسكن قلبه، كما أن الله مدرك في خصوصيته لا في جوهريته المتوارية المتباعدة على نحو ما كانه إله اليهود. فالله يتصالح مع العالم؛ أي يحل في الأمر الخصوصي ويتواءم معه ولا ينبذه أو يستكبر عليه. وهو إذ يحل في الكون لا يحل في الطبيعة وحدها فيدمغها بطابع معقوليته، وإنما هو يحل أيضاً في الروح الإنسانية ويسمها بميسمه

---

(١٨٩) Hegel, *Leçons sur l'histoire de la philosophie, tome 5: La Philosophie du moyen age,* p. 1019.

(١٩٠) المصدر نفسه، ص ٩٩٨.

اللانهائي. وهذا يفترض سلفاً أن يكون الإنسان كائناً فرداً قابلاً لتلقي الشأن الإلهي في نفسه، حراً بذاته، مقتدراً قابلاً؛ أي قادراً على أن «يعي السماء انطلاقاً من أرضه». فما كان العالم العقلي عالماً بعيداً متوارياً مفارقاً، وإنما هو عالم محايث يتضمن بذاته ما تم نبذه في الأفلاطونية من أمر حسي ومتناه ودنيوي. فالمسيحية إذاً تعلمنا كيف نرى في الأمر الإلهي الشأن الدنيوي، وكيف نتصور هذا الأمر الدنيوي إلهياً ونحوله إلى شأن إلهي.

. ها قد قامت الفكرة المسيحية، فكان يلزم تحقيق أمور ثلاثة:

أولاً؛ كان يلزم انتشار الديانة المسيحية انتشاراً واسعاً كونياً بوصفها «ديانة الذاتية» التي تتأول القول اليوناني: «أعرف نفسك بنفسك»، بمعنى: أعرف أنك روح وأن وجودك وجود إلهي، واعلم أن روحك تستقر بروحك، وأن المسيحية تخاطب روحك. ومعنى «روحك» هنا ذاتيتك بما هي قيمة لا تفنى؛ أي بما هي حرية. فهنا إذاً تظهر المسيحية [الهيغلية] بصورة المذهب الذي يقول بمبدأ «الذاتية» و«الفردية» من دون أن يعدم الموضوعية (الله). فالإنسان هنا فرد حر قابل لأن يتلقى الألوهية في قلبه وجنانه.

ثانياً؛ كان يلزم التعبير عن هذا المذهب المسيحي تعبيراً فكرياً؛ أي أن يصاغ صياغة فلسفية. بمعنى الجمع بين المبدأ المسيحي (الذاتية) والمبدأ الفكري أو الفلسفي. وهذا ما قام به آباء الكنيسة حيث أمدوا الديانة المسيحية بعقيدة رسمية مدارها على «الله» و«حرية الإنسان» و«علاقة الإله بالعالم» و«أصل الشر»، وكذا «طبيعة الروح» و«كيفية الخلاص» و«مغفرة الذنوب». ثم أدخلوا إلى فكرة «التشخص» هذه مبدأ «الإله ـ البشري»، أو بحسب عبارة هيغل الرهيبة: «في [شخص] المسيح كُسِيَ اللوغوس لحماً وعظاماً»[١٩١]. ولما كان الإله البشري هذا قد مات فقد أحلوا الروح بالجماعة المسيحية التقية الورعة تصديقاً لقول السيد المسيح: «ما من اثنين أو ثلاثة اجتمعا على اسمي إلا وأنا حال بين ظهرانيهم».

ثالثاً؛ كان يلزم، أخيراً، إدخال الفكرة المسيحية إلى صلب الواقع؛ أي أن يتم «تحقيق مملكة السماء على الأرض»؛ بمعنى أن تنفذ الفكرة الذاتية إلى القوانين والأعراف والنظام السياسي؛ أي أن تسود في الواقع بأكمله في

(١٩١) المصدر نفسه، ص ١٠٤٢.

معقوليته، وألا تظل حبيسة قلب المؤمن، أو تظل أملاً في يوم آخر وأمنية (يوم الحساب) ـ فما كانت «مملكة الأرض» هذه «مملكة للموتى»، وإنما هي مملكة معقولة قابلة لأن تحقق. والحق أن هذا العالم العقلي هو ما كان ينقص الأفلاطونية المحدثة ـ إذ كانت هي فلسفة بلا عالم ـ فكانت بحاجة إلى «جماعة بشرية». وذلك ما حققته الكنيسة بالذات لما منحت للفلسفة تعينها في الجماعة ورسوخها. فما كان ينقص الفلسفة إذاً هو «أن تتعرف في العالم الواقعي إلى العالم العقلي، وأن تتعرف في العالم العقلي إلى العالم الواقعي»(١٩٢). لكن المسيحية كانت لا تزال حينها لا تعي هذا التصالح الذي كان من شأنه أن يلم الشأن العقلي بالأمر الواقعي ـ فكانت لا تزال هي تعارض بينهما. ولذلك ارتمت في أحضان الحروب الصليبية بحثاً عن التحقق الواقعي (حلول الشأن الإلهي في الأمر البشري من خلال «الأثر»: رفات المسيح المقدسة)، لكنها ما عثرت إلا على «القبر الفارغ» الذي سرعان ما أخذ منها واستعيد، فاستفاقت من غفوتها، ورضيت بعالمها الواقعي المتحقق. وكان أن تولت الأمم الجرمانية هذه المهمة على نحو ما أوضحناه في تضاعيف فلسفة التاريخ.

لا مراء أن الفلسفة السكولائية هي فلسفة القرون الوسطى الأوروبية بلا منازع، ولا شك في أن الأمم الجرمانية هي حضن هذه الفكرة بامتياز. ولئن هي كانت الشروط الخارجية لانبثاق فكر القرون الوسطى قاسية أشد ما تكون القسوة؛ وذلك بفعل الطابع الدنيوي الفاسد الذي اكتسته الكنيسة، وبفعل ترهيبها لمن خالفها، بمن فيهم الأمراء ذوو الغزوات والبدوات، وبفعل لجوئها إلى الشعوذة والشعور الديني الخارجي واحتكارها السلطة الدينية ـ على نحو ما ذكرناه في فلسفة التاريخ ـ فإن هذه الشروط الخارجية الكنسية القاهرة كانت ضرورية لأنها أدّبت الأمم الجرمانية البربرية المتوحشة وهذبتها. والمستفاد من هذا، أن فلسفة العصر الوسيط عدمت الحرية لأن مهمتها الفكرية كانت تتمثل في المصادرة على المطلوب؛ أي في تبرير العقائد المسيحية. ولذلك قال هيغل: «إن طابع فلسفة العصر الوسيط ليتمثل في كون الفكر فيها والتصور والتفلسف أموراً قامت على مسبقات.. ولذلك اكتست هذه الفلسفة لبوساً لاهوتياً صرفاً وما عُدّت فلسفة، على التحقيق، إلا بضرب من التجوز»(١٩٣). فهنا حقيقة واحدة هي اللاهوت، وهنا فلسفة واحدة هي الفلسفة المدافعة عن

---

(١٩٢) المصدر نفسه، ص ١٠١٥.

(١٩٣) المصدر نفسه، ص ١٠٥٩.

اللاهوت المنافحة عنه. ثم إن هذه الفلسفة توجهت توجهاً كاملاً حول الشأن المعقول وأهملت الأمر المحسوس إهمالاً مطلقاً. فلم يكن موضوعها إلا «الله» من حيث هو ذات تنسب إليه جملة صفات وأحوال؛ مثل القول: إن الله خالد أو عالم أو حي. . . سالكة في ذلك مسلك النزعة المنطقية الصورية المبررة للعقيدة الدينية. فما خرجت بذلك عن ثنائية «الإيمان والعقل». وقد لخص أحد زعماء هذه الفلسفة المدار الذي دارت عليه أنظارها في القول: «إن التفلسف الحق لهو الدين الحق، وإن الدين الحق لهو التفلسف الحق». كذا حصل منذ عهد جون سكوت إرجين (حوالى ٨٦٠ ب.م.)، والقديس أنسلم (حوالى ١٠٣٤ب.م.)، وبيير أبيلار (١٠٧٩ ـ ١١٤٢)، وألبير الكبير (١١٩٣ ـ ١٢٨٠)، وجون دانز سكوت (١٢٦٦ ـ ١٣٠٨)، وتوما الأكويني (١٢٢٥ ـ ١٢٧٥)، وغيليوم أوكام (ت ١٣٤٩)، وغيرهم من السكولائيين المشاهير كثير.

والحق أن عمل السكولائيين انصب على أمرين أساسين: **أولهما**، إنشاء مذهب إيمان الكنيسة المسيحية على أساس من مبادئ ميتافيزيقية، أو لنقل: إرساء دعامة العقيدة المسيحية الرسمية. **وثانيهما**؛ معالجة مجمل عقائد الكنيسة معالجة نسقية بحيث توضع في نظيمة متماسكة. ولعل حرية السكولائيين الوحيدة كانت تتمثل في إجراء «تعديلات» لهذه الأسس وإفادة «تحويرات» على هذه الأنظمة وإضافة «ضمائم» إليها. أما «العقائد» نفسها ـ أو قل: الثوابت ـ فكانت بمثابة مسلمات عقدية. والحق أن عمل السكولائيين، إذا ما هو تؤمل بذاته، ظهر أنه كان عملاً من فعل الميز، أو الفهم قام على التقسيم والجدل وتشقيق الكلام وتشطيره من غير روح أو مضمون حي، واستند إلى مقولات مشوشة ومفاهيم اعتباطية لا ناظم بينها ولا جامع.

وهكذا وجدنا أنفسنا، في هذه الفلسفة، أمام عالمين: عالم روحي أعلى متوار مفارق تسكنه كائنات متصورة تصوراً حسياً ـ من ملائكة وقديسين وشهداء ـ وذلك بدلاً من أن تستوطنه أفكار ومفاهيم وتحديدات، وعالم فكري ميتافيزيقي مجرد يعتلي عرشه الفهم التجزيئي لا العقل التكميلي. . وإن لمن شأن هذا الفكر أن يفسد فكرة «المطلق» عوض أن يعلمها بما تستحقه. والحقيقة أن هذا الانفصام الذي أصاب الفكر في العصر الوسيط إنما هو أخفى انفصاماً آخر وصفه هيغل فقال: «إننا هنا إزاء عالمين اثنين: مملكة الحياة ومملكة الموت. وفي تصور الخيال والحمية كان العالم الإلهي تستوطنه الملائكة والقديسون والشهداء، وكان هذا العالم المفارق لا يستوطنه

الوعي بالذات المفكر الكوني العقلي الذي لم تكن له أي طبيعة فعلية أو تحقق واقعي. أما في الواقع المباشر؛ أي في الطبيعة الحسية، فلم يكن هناك أثر للشأن الإلهي، لأن هذا العالم كان يتصور على أنه قبر الإله، كما أن الإله كان يحيا بخارجه. والحقيقة أنه وحده الموت كان يسمح بالعبور إلى المملكة الإلهية التي يسكنها الموتى، كما أن العالم الطبيعي كان بدوره ميتاً، ولم يكن يحيا إلا بانتظار العالم الآخر وأمل لقائه، وما كان له أي حضور واقعي»[١٩٤]. هكذا صورت النزعة السكولائية الواقع المتحقق بوصفه هجره الله وساد فيه الاعتباط.

لكن هيغل عودنا على أن يقول: حيثما وجد التعارض والتمزق فثمة طريق التصالح والتوافق، وعند الشدة يكون الفرج. فلئن هو حق أن الكنيسة ملأت العالم الروحي بأمور مأخوذة من هذه الدنيا (مثل تفاح آدم...) بتوسل قياس الغائب على الشاهد، ولئن هي كانت قد انحرفت عن غايتها الجليلة فأصبحت تيوقراطية دنيوية متسلطة ضد الهراطقة وأشكال المسيحية المغايرة ـ وذلك هو «الواقع الأكثر فظاعة والأكثر وحشية»[١٩٥]؛ فإن في فساد الكنيسة تحققت بعض الأمور الإيجابية: إذ سمح للناس بأن يتبينوا أهمية العالم الواقعي ويحاولوا تعقيله وإضفاء طابع روحي عليه؛ وذلك بعدما بحثوا عن قبر المسيح في أرض كنعان وأدركوا أن «القبر ليس إلا قبراً»، وأنهم بحثوا، على التحقيق، عن ضياعهم وقبرهم هم، فانقشعت بذلك غشاوة أعينهم وراحوا يتصالحون مع واقعهم.

وتلك كانت بداية انهيار النظام الإقطاعي؛ إذ شرع في تنظيمه وتقنينه وتعقيله. وكيف ينظم ما من شأنه ألا يقبل النظام؟ وكيف يقنن ما من شأنه أن يخالف القانون؟ أم كيف يعقل ما من شأنه أن يجافي العقل؟ ومهما كان من أمر، فهنا تصالح الواقع حادث. وهنا بداية قيام القانون والنظام المدني والحريات والتنظيمات الشرعية. و**أول** مظاهر التصالح هذا الاهتمام بـ «لغة الشعب» التي كانت تحتقرها لاتينية الكنيسة المتحذلقة، و**ثاني** مظاهره الانكباب على دراسة المادة «الحاضرة» ضداً على الفلسفة السكولائية المتعالية، وثالث مظاهره التعاطي للتجارة وترك فقه الربا والتعاطي للفنون

---

(١٩٤) المصدر نفسه، ص ١١٢٣.

(١٩٥) المصدر نفسه، ص ١١٣٠.

وهجر منطق تحريم الصور والأيقونات. وهكذا مهد الاهتمام بلغة الشعب (Langua Volgare) لأعمال الكتاب الإيطاليين الشهيرين دانتي أليغيري (١٢٦٥ ـ ١٣٢١)، وبترارك (١٣٠٤ ـ ١٣٧٤)، وبوكاتشي (١٣١٣ ـ ١٣٧٥)، كما يسر نقل الكتاب المقدس إلى اللغة الألمانية. وهكذا، إذا كان هيغل قد قال عن الجانب الأول: «لا يصبح الشيء ملكي إلا إذا عُبّر عنه في لغتي»[١٩٦]، وقال عن الجانب الثاني: «إن نقل الكتاب المقدس إلى لغة المسيحيين الألمان لهو ثورة من أعظم الثورات التي تم إنجازها على الإطلاق»[١٩٧]. كما أن استئناف انكباب فنانين ورعين على الرسم والنحت والعمارة معناه إنتاج الشأن المقدس أو المطلق بتوسل الذات بساطاً إليه، ومعناه أيضاً أن الأمر الدنيوي صار يقبل من جديد أن يعبر عنه في حرية وإبداع. وباختصار: «لقد حقق الناس آنذاك العلم بأنهم أحرار، كما أرادوا التعريف بحريتهم، وبقدرتهم على الفعل والنشاط المتعلق بمصالحهم واهتماماتهم وغاياتهم الخاصة»[١٩٨].

هكذا عادت الروح إلى ذاتها، وكما أنها اعتبرت أيديها، بحسب عبارة هيغل نفسه؛ أي اهتمت بالروح العملية من فن ونحت وتجارة، فكذلك هي اعتبرت عقلها بأن انكبت على العناية بالطبيعة ـ ملاحظة ووصفاً وصنافة وتقنيناً ـ على نحو ما أوضحناه في فقرة «العقل». والحق أن عودة الروح إلى ذاتها إنما ترتبت عليها عودة الاهتمام بالإنسان وبالعالم الذي يحيا فيه. فبدلاً من العلوم الإلهية (Studia theologica) انصرفت العناية إلى العلوم الإنسانية (Studia humaniora). وما كان معنى ذلك التخلي عن الإله وتبني الإنسان، وإنما كان معناه أن الأمر الإنساني من شأنه أن يكشف الشأن الإلهي ويعبر عنه، وأنه إن كان هناك شأن إلهي حقاً فهو الشأن الإنساني، وإن معنى أن يهتم إنسان بدراسة إنسان أن الإنسان اكتسى قيمة مطلقة، وأن قوة فهمه أشرف من أن يطعن فيها حتى وإن هي عارضت النص وضادت الأمر الوضعي؛ أي وقفت ضد الدين الخارجي المفروض والمؤسسات القائمة غير المبررة تبريراً عقلياً. كذا كان حال المفكر الإيطالي بومبونازي (١٤٦٢ ـ ١٥٢٥)، والمفكر الفرنسي كاسندي (١٥٩٢ ـ ١٦٥٥) وغيرهما. وبالإضافة إلى محاولات إحياء علوم الأوائل وتراثهم (أفلاطون على وجه الخصوص)، ظهرت «فرديات فلسفية»؛

---

(١٩٦) المصدر نفسه، ص ١١٤٤.

(١٩٧) المصدر نفسه، ص ١١٤٤.

(١٩٨) المصدر نفسه، ص ١١٣٣.

شأن العلامة والحكيم الإيطالي جيروم كاردان (١٥٠١ ـ ١٥٧٦)، والفيلسوفين الإيطاليين توماسو كامبانيلا (١٥٨٦ ـ ١٦٣٩) وغوردانو برونو (١٥٤٨ ـ ١٦٠٠)، والمفكر الرياضي والإنسي الفرنسي راموس (١٥١٥ ـ ١٥٧٢)، كما ظهر مفكرون كان مدار اهتمامهم على إجالة النظر في أمر التجربة الإنسانية؛ شأن مونتيني (١٥٣٣ ـ ١٥٩٢) وماكيفيل (١٤٦٩ ـ ١٥٢٧).

لكن الثورة العميقة الحقة، برأي هيغل، هي تلك التي أحدثتها حركة الإصلاح الديني اللوثرية. فلئن هي كانت الكنيسة، من الناحية العملية، قد شجعت على هجر الزواج وطلب التبتل، فإن لوثر اعتبر الزواج شأناً مقدساً. ولئن هي كانت مدحت الفاقة وفضلتها على الغنى وقرنت العيش بالعطايا والصدقات أكثر مما قرنته بالعمل، فإنه شجع على الشغل. ولئن هي كانت الكنيسة قد شجعت على طاعة أولي الأمر بأعمى طاعة، فإنه أكد مبدأ «الحرية». أما من الناحية العلمية، فلقد أكد لوثر أن قلب الإنسان قمين بمعرفة الروح الإلهية، وأن ليس للإنسان من خلاص إلا جنانه. فكان أن جعل صلة البشر بالإله صلة مباشرة، وذلك بخلاف الكنيسة التي كانت ميزت بين رجال الدين والتابعين.

٣ ـ الحداثة وتحقق مبدأ «الذاتية»

كان من النتائج الأساسية لما قامت به الحركة الإصلاحية أن قام مبدأ «الذاتية» ليعم فكر الإنسان وعلمه، وفعله وحقه، وملكه وثقته بنفسه، ويفيد رضاه بفعله وعقله وخياله.. فإذا به يجد المتعة كلها في أعماله وأفعاله وينظر إليها نظرته إلى الشيء المشروع المعقول الذي يملك حقه ويعبر عن حاجته وإرادته. وإن هذه لبداية تصالح الإنسان مع ذاته؛ إذ تم إدخال الألوهية إلى قلب الواقع المتحقق كما تمت السيطرة على الواقع. لكنها كانت مجرد بداية؛ أي مجرد مبدأ احتاج إلى التحقق. ولئن هي كانت الحركة الإصلاحية، كما أسلفنا القول، قد حاولت تحقيق هذا المبدأ بأن جعلت القلب والذاتية والحميمية شرطاً أساسياً لدرك الحقيقة الإلهية ـ وهذا هو مبدأ «الحرية المسيحية»، كما استبعدت كل الأشياء الخارجية؛ من رفات مقدسة وخبز أضحية، وألغت التمييز بين رجال الدين ومن هم غيرهم، ونفت بذلك كل استعباد واستلاب وصلاة بلغة أجنبية؛ إلا أن هذا المبدأ لم يحضر إلا في الدين، فكان يلزم توسيعه ليشمل الحياة بخاصة والفكر البشري بعامة. وهذا

ما حدث بالفعل بعد أن بدأ الاهتمام ينصب على جانبين هما: جانب الوجود المتناهي أو الطبيعي، وجانب الوجود الروحي أو الديني المسيحي. ها نحن الآن على أبواب الطور الثالث من أطوار الفكر الفلسفي: الطور الحديث.

لقد تم الانتقال من الطور الثاني من تاريخ الفلسفة ـ أي الطور الوسيط ـ إلى الطور الثالث ـ أي الطور الحديث ـ بفضل حركة الإصلاح الديني البروتستانتية. والحق أن العصر الوسيط ترك خلفه عالمين متعارضين هما: عالم الروح حيث وضعت المسيحية مضمونها المطلق في الأنفس المؤمنة ـ هذا المضمون الإلهي السماوي المنفصل عن هذا العالم. والعالم الخارجي؛ أي عالم الطبيعة والنفس وعالم الميول والغرائز والطبيعة والإنسان ـ المواجه لعالم الروح الديني. ولقد أفلحت العصور الوسطى في البلوغ بهذا التعارض غايته ومكمله ومتمه. إلا أن عصر النهضة أسهم في عودة الروح إلى الطبيعة وعودة الإنسانية إلى الروح. والمتأمل في مسار الروح هذا ليلاحظ أن التصالح تطلب زمناً طويلاً أو فترة انتقالية (عصر النهضة الأوروبية)، وظل هذا الوضع قائماً إلى حدود القرنين السادس والسابع عشر حيث عادت الروح إلى الفلسفة من جديد؛ أي تم درك الحقيقة في صورة الحقيقة ذاتها. أما قبل، فقد اندفعت الروح إلى الخارج متأكدة في الدين، مكتشفة للطبيعة، مبدعة للفن، بل حتى منشئة لفلسفة شعبية على غرار فلسفات عصر النهضة. وكان من نتائج هذا التصالح أن تأكدت الذاتية تأكداً مدهشاً: «لقد استعاد الإنسان ثقته بنفسه وفكره بما هو فكره ودركه، كما استعاد الثقة بالطبيعة الحسية الخارجة عنه وبنفسه، ووجد الأهمية كلها والمتعة في اكتشاف الفنون والطبيعة، وأبلى الفهم البلاء الحسن في درك أشياء العالم.

ولقد أصبح الإنسان واعياً بإرادته وقدرته على إنجاز مراداته، كما أصبح يجد غاية المتعة في أرضه وتربته وانشغالاته لأنها كانت تشهد على حضور الحق والفهم فيها»[١٩٩]. وكان أن تقوت روح الاكتشاف: اكتشاف طريق الهند الشرقية، واكتشاف طريق أمريكا وثرواتها وشعوبها، واكتشاف الطبيعة، واكتشاف الإنسان لذاته؛ فأصبحت بذلك الملاحة، لا الفروسية، «رومانسية التجارة»، على حد تعبير هيغل نفسه. والمتحصل من هذا، أن العالم الحاضر

---

(١٩٩) Hegel, *Leçons sur l'histoire de la philosophie, tome 6: La Philosophie moderne, de Fr. Bacon aux Lumières*, p. 1246.

استعاد قدرته على الإغراء؛ أي على حوزة اهتمام الإنسان به. ولقد حدث أن أصبح الناس يصدرون في أقوالهم، كما في أفعالهم، عن الحس السليم لا عن آراء آباء الكنيسة أو آراء أرسطو؛ بمعنى أن الحجة التقليدية أو حجة السلطة سقطت وما عاد معترفاً بها، وإنما النصرة كانت للرأي الشخصي المفيد للبيّنة المنطقية. وكان أن شهدت الفلسفة الحديثة توجهين:

أحدهما نحو الخارج؛ أي نحو ملاحظة الطبيعة واستخراج قوانينها عن طريق التجربة والملاحظة على الطريقة الإنكليزية ـ وهي المسماة بالفلسفة الطبيعية (Philosophia naturalis).

وثانيهما ملاحظة الروح وتحققها في الدول، وذلك بالبحث في حقوق الأفراد تجاه بعضهم بعضاً، وتجاه الأمراء.. وذلك كله اعتماداً على مبدأ الذاتية لا على الحجة التقليدية (التيوقراطية).

ولقد تقلبت الفلسفة الحديثة في أربع مراحل:

أولاً؛ مرحلة التمهيد بظهور فلسفتين: فلسفة خارجية إنكليزية (فرانسيس بيكون (١٥٦٠ أو ١٥٦١ ـ ١٦٢٦) والنزعة التجريبية)، وفلسفة داخلية ألمانية (ياكوب بومه (١٥٧٥ ـ ١٦٢٤)، والنزعة الروحية الصوفية).

ثانياً؛ مرحلة التأسيس؛ بظهور فلسفات ديكارت (١٥٩٦ ـ ١٦٥٠)، وسبينوزا (١٦٣٢ ـ ١٦٧٧)، ومالبرانش (١٦٣٨ ـ ١٧١٥)، وما تلاها.

ثالثاً، من مرحلة شكية ودوغمائية متعارضة (لوك (١٦٣٢ ـ ١٧٠٤)، لايبنتز (١٦٤٦ ـ ١٧١٦)، وولف (١٦٧٩ ـ ١٧٥٤))، ومرحلة انتقالية (الفلسفة الأسكتلندية والإنكليزية والفرنسية).

وأخيراً، فلسفة كانط (١٧٢٤ ـ ١٨٠٤) وفيشته (١٧٦٢ ـ ١٨١٤) وياكوبي (١٧٤٣ ـ ١٨١٩) وشلنغ (١٧٧٥ ـ ١٨٥٤) ـ وهي المرحلة المثالية؛ وعندها يختتم هذا الطور الثالث من أطوار تاريخ الفلسفة بعامة. لنفصل القول في هذه المراحل:

في هذه **المرحلة التمهيدية الأولى** طلع علينا فيلسوفان بفلسفتين: فلسفة فرانسيس بيكون المعتمدة على التجربة والملاحظة المتعلقة بالطبيعة الخارجية والداخلية (النوازع)، وفلسفة ياكوب بومه ـ الطرف القصي الآخر ـ وهي الفلسفة ذات المنزع الصوفي الجواني.

فأما **الأول**، فإن فلسفته قامت على هجران واحة الميتافيزيقا وتوسل التجربة الحسية بساطاً إلى الحقيقة.

وأما **الثاني**، فقامت فلسفته ـ على العكس من ذلك تماماً ـ على استخدام هذه الميتافيزيقا بتوسل التجربة الروحية، مع تمثل المبدأ البروتستانتي الذاتي وتحويل عالم الميتافيزيقا المفارق إلى حال وجداني صوفي. ولئن هو كان العالم عند بيكون قد عد «ورشة كبيرة لإجراء التجارب وإبداء الملاحظات»، فإنه عدّ عند بومه تعبيراً عن «حياة إلهية واحدة، عن تجل إلهي واحد في كل الأشياء»(٢٠٠). وإذا كان بيكون قد نشد الحق بالتجربة وسعى إلى محاربة أوهام العقل، فإن بومه نظر إلى السلب نظرته إلى إيجاب بأن جعل الشر والنقص والعدم والشيطان ـ أي السلب ـ جزءاً من المطلق. لكن ما كان ينقص الرجلين معاً هو قوة «المفهوم». فهذا بيكون «ضمن آراءه بعض أشكال الشعوذة والسحر المزيف» فبقي بذلك «أسير عصره». وهذا بومه أقام فكره على أساس من الحدس والوجدان والأمثولات والخيال. وفي الحالين معاً كان الفكر لا يزال لم يتحرر أو يستقل بذاته، فكان ما زال المفهوم عنه غائباً. وحده ديكارت حقق بداية الفكر الحديث على التحقيق؛ أي الفكر المجرد المتحرر من الشوائب والشوائن.

الحق أن أول نسق ديكارت الذي عليه مدار فكره ومعتمده القول: «أنا أفكر أنا موجود». ففي هذه العبارة وحدها يتلخص الفارق بين الفلسفة القديمة والفلسفة الحديثة. قال هيغل واصفاً لحظة بدو فكر ديكارت اللحظة التجديدية تلك: «الآن وحده نصل إلى فلسفة العصر الحديث بمعناها الحقيقي. ونحن نبدأها بديكارت. فمعه نلج مجال فلسفة حرة مستقلة تعلم أنها متولدة عن العقل المستقل، وأن الوعي بالذات لحظة أساسية من لحظات الحق. هنا يمكن أن نعلن أننا لم نعد غرباء، وأننا في بيوتنا مثلنا في ذلك كمثل ملاح أبحر طويلاً في بحر لجاج، وها هو الآن يصيح: الأرض، الأرض. إن ديكارت لمن أولئك الذين أعادوا النظر في كل شيء وأعادوا بناءه. فمعه تبدأ ثقافة العصر الحديث وفكره»(٢٠١). وبالفعل، لقد أضحى الفكر هو المبدأ الأساسي في هذه المرحلة؛ نعني الفكر الحر المستقل الصادر عن الوعي

(٢٠٠) المصدر نفسه، ص ١٣١٢.

(٢٠١) المصدر نفسه، ص ١٣٧٩.

بالذات؛ أي الفكر كما حددته المسيحية عموماً والمبدأ البروتستانتي خصوصاً. ومعنى جعل الفكر المبدأ الأول استبعاد كل سلطة خارجية ميتة واستحضار كل ذاتية داخلية حية. لقد أضحى الفكر في ذاته هو السلطة ولا سلطة بعدها، وما عاد بالإمكان أن يكون الفكر حراً في ذاته إلا بالممارسة الحرة له في صلته بالأنا وتعلقه بها؛ أي في التفلسف بدءاً من ضمير المتكلم الحاضر: أنا. ومعنى هذا أن الفكر أضحى مبدأ الذوات؛ فهو الشأن الكوني والأمر الكلي وما يجب أن يقوم ويعتد به. وإنها لعلى التحقيق «نشأة جديدة للفلسفة»؛ أي مولد للفلسفة مستأنف منذ أفولها على عهد اليونان. أما لاهوت القرون الوسطى فما كان جديراً، على التحقيق، بالاعتبار؛ لأنه لم يكن يستند إلى الفكر الحر؛ أي إلى الذاتية المستقلة.

والحق أن ما يلفت في ديكارت أنه أول من قطع الحبل السري بين الفلسفة واللاهوت قطعاً حاسماً صارماً، وأول من أثبت أن الفكر حر مستقل قائم بذاته مُعتلٍ عرش العالم رافض لكل مسبق أو مسلم به. ومن ثمة، استحق ديكارت لقب «رائد الفلسفة الحديثة». والحال أنه لا يمكن تصور الأثر الذي أحدثه هذا الرجل في عصره والعصر الحديث عامة. إنه «البطل»؛ ذاك الذي كان من شأنه أنه قلب الأمور رأساً على عقب، واستأنف النظر في الفكر بعد انصرام ألف عام من اللاهوت.

لقد بدأ ديكارت بالبداية؛ أي بالفكر كما هو في ذاته. وهو البداية المطلقة فلا يمكن إلا أن نبدأ بها. وهذا ما عبر عنه ـ في لغته التي كانت تنقصها الدقة أحياناً والصفاء أحياناً أخرى ـ بعبارة «الشك في كل شيء شيء». ففي هذه الدعوة إعراب عن الحاجة إلى البدء بالفكر، لأن ما يفترض مسبقاً ليس من شأنه أن يضعه الفكر وإنما شأنه أن يوضع له؛ فيكون بذلك مخالفاً للفكر، ويكون الفكر في غير «بيته». وتلك سمة «الحرية» وإن لم يع بها ديكارت تمام الوعي. وإن الفكر ليتغيّا اليقين. واليقين مرتبط عنده بجهد الذات. فهنا نهجر المسبقات الدينية ونبحث عن البرهنات العقلية. والفكر هنا متعالق بالأنا؛ أي أنه متصل بالأنا من حيث هي اليقين الخالص البسيط القائل: إنني أعلم. فالمضمون يحضر في أنا، إنه ملكي وليس ملكاً لغيري؛ سواء أكان هذا الغير قوة ميتافيزيقية أم سلطة معرفية. وبهذا أنهض ديكارت للفلسفة أرضية جديدة، وأنهج لها نهجاً مستأنفاً. فليس ما يهم على التحقيق المضمون الوضعي، وإنما الأنا من حيث كونها اليقين والمباشر. فهنا كل تمثلاتي يمكن أن أتجرد منها

وأبقى وجهاً لوجه أمام الأنا؛ أي أمام هذا الذي يفكر. وإن التحديد الثاني الذي يتبع الفكر، عند ديكارت، هو الوجود. فأنا أفكر إذاً أنا موجود. هنا يكمن الأساس المطلق لكل فلسفة: الفكر وجود والوجود فكر، لا انفصال بينهما. بيد أنه على الرغم من أن ديكارت قد فتح بهذا عهداً جديداً على الفلسفة: فإن فكره اعتورته بعض المعايب. ذلك أن صيغة فلسفته كانت صيغة شعبية ميتافيزيقية ساذجة عدمت التأمل والفكر العميق والنظر الدقيق. أضف إلى ذلكِ، أن أساس مذهبه ـ الذي هو الفكر ـ كان أساساً مجرداً بسيطاً. أما المضمون فقد وجد من الجهة الأخرى؛ أي من جهة التجربة. ولذلك لم يكسب الفكر عنده مضموناً مشخصاً إلا بواسطة التجربة. فهنا فلسفة «الفهم» أو «الميز» التي أمرها أن تفصل بين الشأن الذاتي والشأن الموضوعي. هنا الميتافيزيقا من جهة والنزعة التجريبية من جهة أخرى.

وإذا كانت فلسفة ديكارت قد اتخذت، عند أتباعها، توجهات اختبارية غير تأملية، فإنها وجدت امتدادها التأملي المباشر في فلسفة سبينوزا ـ هذا الذي «ذهب بفلسفة ديكارت إلى نتائجها القصية». فعنده توقفت ثنائية ديكارت؛ أي ثنائية «الروح والبدن» و«الفكر والوجود»، عن الوجود وتمت الاستعاضة عنها بمبدأ «الواحدية» ذي الأصول الشرقية (فكرة الهوية التي تبتلع كل شيء؛ أي الهوية من حيث هي هاوية). والحق أن فلسفة سبينوزا، إن هي تؤملت حق تأمل، ظهر أنها لا تزيد على كونها أضفت طابعاً موضوعياً صلباً إلى فلسفة ديكارت، مع ما لازم ذلك من اتخاذ الحقيقة شكل الحقيقة المطلقة. وبيان ذلك، أنه في هذه الفلسفة البسيطة «ما من خصوصية وما من فردية إلا وشأنها أن تختفي في الوحدة الجوهرية»[٢٠٢]. فعنده أن الأمر الحق هو الجوهر وحده ـ وصفتاه هما الفكر والامتداد (الطبيعة) ـ ولاشيء غيره. فهو الواقع الحق المتحقق؛ أي الله. فالفكر عنده وجود. وهذا ما جعل فلسفة سبينوزا تؤول تأويلات مسيئة كثيرة. والحق أن هذه الفلسفة «السكرانة بالله حد الثمالة» ما كان من شأنها أن تقر إلا بالله، وهي كانت تنفي العالم وتذيبه وتبتلعه في هوة الله العميقة. فمن شأن الجوهر أن يبتلع جملة الكائنات في داخله؛ إنه هوة سحيقة لا قرار لها معدمة لكل أمر محدد ونهائي وفردي. ومعنى هذا، أن سبينوزا لم يقر بمبدأ «الذاتية» و«الفردية» و«الشخصية». وهذا

(٢٠٢) المصدر نفسه، ص ١٤٥٠.

هو الأمر الذي أزعج القراء، أكثر من غيره، في مذهب سبينوزا الذي بدا أنه يهدد حرية الإنسان، وتأدى إلى انتفاضة في الفلسفة الحديثة.

هنا انتفاضة الوعي بالذات ضد سديمية الجوهر، هنا توجهات للوعي بالذات إما نحو الموضوع الحسي؛ أي نحو الغير (جون لوك) أو نحو ذاته؛ أي نحو فردية الوعي بالذات وكينونته لذاته (لايبنتز): هذا عارض سبينوزا بتعدد الفرديات اللانهائي (المونادات من حيث هي أنحاء من الوعي بالذات)، وذاك عارضه بالأمور الحسيات (الإدراكات الفردية الذاتية). فأما جون لوك فقد عاند سبينوزا في ما يخص طابع الفكرة المباشر الداخلي. وأنكر الجوهر المطلق، وأثبت أن الواقع المتعين هو وحده الحق، وأن على الفلسفة أن تهجر الرغبة في معرفة الحق بذاته ولذاته، وأن عليها أن تكتفي بوصف النحو الذي يتلقى عليه الفكر الموضوع. وهكذا استعاض لوك عن الأمر غير النهائي بالأمر النهائي، وعن المعرفة المطلقة بالمعرفة النسبية، وعن الوعي غير المحدود بالوعي المحدود، وعن الوحدة بالاختلاف والتعدد. فالمدرك الحسي عنده هو الأول لا المدرك العقلي (الله)، والتجربة عنده هي الأولى لا الحدس العقلي، والتمثلات هي الأوائل والأفكار هي الثواني، ولا وجود لأفكار فطرية. ومن شأن الأمر العام أن يتولد عن تحليل الشأن الخاص، وما الأمر الكلي إلا نتاج للأمر الفردي. وأما لايبنتز، فقد اعترض على سبينوزا ولوك معاً. والمبدأ الأساسي عنده هو الفردية متصورة على أساس فكري؛ أي بوصفها وعياً بالذات. فهنا الفردية (ضد سبينوزا)، وهنا الفكر (ضد لوك): هنا المونادات من حيث هي جواهر فردة بسيطة منعزلة مستقلة لكنها متناغمة منسجمة (بفضل ضمانة إلهية)؛ وهي أنحاء من الوعي بالذات والشعور بها والتمثل والإدراك؛ لكنها مع ذلك غير واعية.

والحال أنه بموت لايبنتز انحطت الفلسفة الألمانية إلى أسفل دركاتها مع وولف. ولئن كان لهذا المفكر الدوغمائي من فضل، فإنه تمثل في توليف فلسفة أستاذه في نسق واحد وشروعه في تدوين الفلسفة باللسان الألماني. لكن النسق كانت تنقصه الفكرة التأملية والكتابة كانت تنقصها النسبية. فمعه أصبحت الفلسفة نزعة دوغمائية تتوسل طريق الفهم التي تقيم التعارضات بين الأشياء: الواحد والمتعدد، والبسيط والمركب، والنهائي واللانهائي... ولعل هذا هو ما أدى إلى ردة فعل النزعة الشكية وقد اتخذت صورة مثالية؛ شأن القول: «كل الموضوعات هي تمثلاتنا» (بيركلي (١٦٨٥ ـ ١٧٥٣))، أو القول: «إن

التجربة لا تقدم إلينا معطيي الكونية والضرورة» (هيوم (١٧١١ ـ ١٧٧٦)).

إنما كان من شأن الفلسفة أن تحيا من جديد في فرنسا. فهي هنا أكثر حيوية وحركية وروحية. إنها المفهوم المطلق الذي ينقض على امبراطورية الأفكار المسبقة والآراء المتكلسة الجامدة ويكسر كل متحجر وينادي بالحرية الخالصة. وإنها لعدوة الكل؛ عنينا بالكل هنا الدين والعادات والأعراف والآراء والمؤسسات السياسية والمحاكم وأنماط الحكم والسلطة السياسية والقضائية والدستور. . إنها «هجوم النازع العقلي ضد حالة الانهيار والانحلال». وأساس هذه الفلسفة الوعي بالذات الذي يسلب صفة «الحقيقة» عن مفاهيم «الخير» و«الشر» و«القوة» و«الغنى» وعن تمثلات الإيمان الجامدة المتحجرة. فكل شيء يحتاج إلى تبرير الوعي بالذات. أضف إلى ذلك، أنه إذا كانت الدوغمائية قد رفعت الفكر إلى مستوى الماهية فإن الفلسفة الفرنسية ضادتها برفع المادة إلى المقام الأول. ألم تقم فلسفة دعاة التنوير الفرنسيين من أمثال دولباخ وروبيني ولامتري وهلفسيوس على اعتبار العالم مادة وحركة؟ ولئن هي كانت هذه الفلسفة المادية قد انتهت إلى شكل من أشكال الإلحاد، فلقد قام هناك شكل آخر من أشكال التنوير جعل من الله كائناً غيرياً بعيداً عن الوعي الذاتي فارغاً مفارقاً، وبالتالي غير قابل للدرك ولا للمعرفة. أما الجانب الممتلئ، الإيجابي ـ إن كان هناك جانب إيجابي حقاً وإلا فإن الفلسفة الفرنسية شهدت على حرب لا ضراوة فيها ضد الوجود المتحقق والإيمان والسلط القائمة من آلاف السنين، وعلى كراهية عميقة دفينة ضد كل أمر قائم مؤسس غريب عن الذات وضعي مفروض قسري ـ فهو الطبيعة؛ نعني النظر في حال الطبيعة أو العيش وفق الطبيعة؛ على نحو ما تصوره روسو، أو هو القول بالمصلحة الخاصة والنظر في شأنها وتفضيلها على الأمور المثالية المجردة (هلفسيوس). وسواء أتعلق الأمر بالطبيعة أم بحب الذات، فإن هذه كانت حقائق فهم قاصرة ضيقة افتقرت إلى العمق والحيوية والخصوبة، وانتهت إلى نوع من التجريد؛ أي إلى طبيعة غير محددة وإحساس غير دقيق وميكانيكية جافة، وقول بالأنانية، ومنافحة عن المنفعة. وإن هذه الفلسفة لشاهدة على انبثاق فكرة «الحرية الذاتية»؛ حيث الإعلاء من قيمة الإنسان وربط المضمون بالحضور (العالم الواقعي) لا بالغياب (العالم المفارق) وتقدير كل شيء على ضوء العقل.

وفي هذا الوقت بالذات الذي كانت فيه حركة الأنوار سائرة إلى تأكيد

ذاتية الإنسان وتقويض المؤسسات المعادية لها كان الألمان يغطون في سبات دوغمائية لايبنتز وولف. وما كان الحال ليدوم على هذا المنوال طويلاً، فلقد التفتوا أخيراً إلى الفلسفة الإنكليزية واستحضروا الأنموذج الفلسفي الفرنسي، فراحوا يقومون كل شيء بالفهم ويعيرونه بمعيار المنفعة. والحال أن الألمان كانوا أقل قوة وأصالة، وأنوارهم كانت باهتة وأقل جدارة، وكتاباتهم انحطت إلى دركة الفلسفة الشعبية. ذلك أن كل ما أخذوه عن الفرنسيين فقد نضارته وطلاوته وأصالته. يكفي أن نمثل لذلك بأسماء باهتة لم يكن لها كبير أثر في أفكار عصرها مثل إيبرهارت وتيتانس ونيكولاي وماندلسون وسولتزر. ومن ثمة، احتاجت الحركة المثالية الألمانية، التي تبدأ بكانط وتنتهي بهيغل نفسه، إلى استئناف القول الفلسفي بالاعتماد على اجتهادات الفلاسفة الفرنسيين ـ ولا سيما منهم روسو. فمن جهة، ورثت الفلسفة الألمانية تركة الفلسفة الفرنسية؛ نعني فكرة «الحرية»، بيد أن هذا المفهوم كان ينقصه التفكر؛ أي المفهوم ذاته؛ إذ لا حرية إلا بالفكر؛ أي الحرية المفكرة أو الفكر الحر.

لذلك اضطر الفلاسفة الألمان إلى تجديد النظر في فكرة «الحرية» على ضوء مبدأ الذاتية البروتستانتي؛ فقالوا: إن الإنسان كائن لانهائي يملك قوة لانهائية هي الفكر وهي الحرية. وتلك هي الفلسفة الكانطية. ومن جهة ثانية، ورث الألمان عن الفرنسيين العناية بالفكر النهائي الحسي؛ لكن الله بقي هناك متوارياً بعيداً ومفارقاً متعالياً؛ ذلك أنه «بقدر ما تملك العقل نفسه أدار وجهه لله ومدد مجال المتناهي»[٢٠٣]. فالواجبات والحقوق ومعرفة الطبيعة؛ كل ذلك كان يدخل في باب الأمر المتناهي. فهنا عالم بلا إله، وهنا طلب لعودة المقدس. ولذلك يقول هيغل: «إن السؤال الذي طرح حينها هو كيف نعيد الله الذي عد من قبل في أول هذا العهد الحق الوحيد القائم. لقد خلق الإنسان عالم حقيقة طرد منه الله. وإنه لعالم الحقيقة المتناهية»[٢٠٤]. هو ذا سؤال المرحلة الأخيرة من مراحل الفلسفة الحديثة ـ مرحلة كانط وفيشته وشلنغ. وقد عرضنا إلى مسارها في ما تقدم من فصول هذا البحث، فلتطلب من مظانها خشية تكرارها هنا.

ها نحن بعد أن رافقنا مبدأ «الذاتية»، الذي عد الركن الثالث من أركان

(٢٠٣) المصدر نفسه، ص ١٧٥٦.

(٢٠٤) المصدر نفسه، ص ١٧٥٦.

الحداثة، من عهد غيابه إلى عهد حضوره، ومن بدوه الشاحب الأول، على يد المسيحية، إلى عهد طفوحه الكبير زمن الحداثة، ها نحن قد استكملنا الحديث عن أسس الحداثة كما تبدت لنا في قول هيغل الفلسفي، فكان أن تحصلت لنا بهذا أسس ثلاث: العاقلية والحرية والذاتية، مع شروحها وأنحاء حضورها في فهم ديانة المحدثين وعلاقتهم بالطبيعة ونظمهم السياسية والاجتماعية والقانونية والأخلاقية والثقافية.. وبه اكتملت دائرة مبادئ الحداثة وأسسها، وما بقي من مبادئ أخرى فإما هي تفاريع عنها أو مستدركات أو تتمات أو ضمائم.

ها قد تحصّل لنا إذاً أن الحداثة، من حيث أسسها الفلسفية، قامت على مبادئ ثلاثة: العاقلية والحرية والذاتية. والحال أن عرضها على هذا النحو البيداغوجي، الذي شأنه أن ينهض على داعي التصنيف المنهجي وإقامة الحدود المفاهيمية، قد يوحي للقارئ بأن هذه المفاهيم قامت منفصلاً بعضها عن بعض، كلاً بحسب دائرتها لا يلم أشتاتها لامٌ أو يجمع شعثها جامع. والحق بخلاف ذلك. إذ لا محالة أن القارئ فطن إلى أنحاء التداخل بين هذه المبادئ الثلاثة والتعالق: فقد استحال علينا ذكر مبدأ «الحرية» منعزلاً عن مبدأ «الذاتية» وعن مبدأ «العاقلية»، وذلك لأن لا حرية بلا ذات مستقلة وبلا تعقل، ولأن لا إعمال للعقل بلا ارتباط بذات الإنسان العاقل وانشداد إلى الحرية. وما كانت الذاتية ذاتية حمقاء خرقاء، وإنما الذاتية ما شهد لها العقل وأيدتها الحرية. هذه الأمور كلها متعالقة أشد ما يكون التعالق. فلا تنظر بما هي جزر متباينة، وإنما تدرك بما هي أودية صبت في نهر الحداثة العظيم. غير أنه لما كان ما من أمر عظيم إلا وله ظلال قد تحجبه، فإن هيغل كان من بين الفلاسفة الأوائل الذين تنبهوا إلى بعض أنحاء الظلال التي شابت الحداثة. فكان له في هشاشة بعض أسس الحداثة قول. أكثر من هذا، كان له فيها نقد.

الفصل الخامس

نقد الوعي الحديث

ما كان هيغل للوعي الحديث واصفاً فحسب، وإنما هو كان له مقوماً، وما كان له، وهو الذي تبين من الفصلين السالفين مدى تحمسه للحداثة ودفاعه عن مشروعها، مادحاً مبجلاً، وإنما هو كان للوعي الحديث ناقداً. إذ ما كان هيغل لمشروع الحداثة مقدساً ـ حتى وإن هو كان له مترضياً ـ وإنما هو كان له مقوماً ناقداً. وما كان له مدنساً لاعناً ـ حتى وإن هو كان له ناقداً ـ وإنما هو كان للحداثة مقوماً عن التقديس والتدنيس بمعزل. غير أن تقويمه هذا للحداثة ـ على أنه من أوائل فلاسفة الغرب الذين تنبهوا إلى بعض ما أشكل في مشروع الحداثة ـ ما كان يعني التنكر لها بالعودة إلى القدامة، أو بالارتماء في إحدى الطروحات الرومانسية ـ الدينية والإيمانية والوجدانية ـ التي عج بها زمنه وضج، وإنما كان نقده الحداثة ضرباً من التقويم الداخلي لمسارها بغاية إصلاح بعض مظاهر اعوجاجها وتطرفها. وبالجملة الواحدة: كان هيغل للأسس الثلاثة التي نهضت عليها الحداثة ـ من عقلانية وذاتية وحرية ـ مثمناً، ولانحرافاتها مديناً: كان مؤمناً بالعقلانية الهادئة، ناقداً لعقلانية الفهم الصاخبة، وكان للذاتية المتعقلة مؤيداً، وللذاتية المتطرفة لافظاً، وكان داعياً للحرية المسؤولة وللحرية الفوضوية نابذاً. هيغل ناقداً للحداثة من داخل المشروع الحداثي ذاته: ذاك أمر عجب. فللننظر في فصوله حتى نرفع مظاهر عجبه.

أولاً: نقد العقلانية المتطرفة

ليست العقلانية المتطرفة عند هيغل عقلانية تشكو من امتلاء في العقل وفرط باستعماله. فما زال الواقع بنظره يشكو من مظاهر اللاعقلانية في

مؤسساته الاجتماعية والسياسية وفكره الفلسفي. إنما العقلانية المتطرفة عنده، وعلى العكس مما يظن، ما اشتكى من فقد العقل ـ تلك القدرة التوحيدية الخلاقة القادرة على التوليف بين تناقضات الحياة والنظر إلى الوجود بمنظار «المفهوم». ومعنى أنها تشكو من فقد العقل أنها ما زالت تجرد الأشياء وتنظر إليها وفق منطق الثنائيات التجزيئي غير الجدلي أو التوليفي. وقد سمّى هيغل هذه العقلانية عقلانية «الفهم» أو «الميز» (Verstand) (L'entendement)؛ وهي القوة التي كان من شأنها أنها إذ هي تنظر في الأشياء تلجأ بنظرها هذا إلى آليتين هما: التفريد (أو العزل) والتجريد. وحتى إن هي عرض لها أن وحدت بين الأشياء فإنها لا توحد بينها إلا وحدة صورية وسوية فارغة تنخرها الانقسامات من الداخل.

وقد بنى هيغل «جنيالوجيا» لهذه العقلانية المتطرفة التي تلبست بالعقلانية الحداثية تلبساً، فرأى أن الفهم إنما هو ـ بما هو آلة جهنمية شأنها أن تحمل بذاتها العدم، وأن تشيع التناقض والانقسام أينما حلت ـ ابن الأنوار الشرعي.. فهذه الحركة الأنوارية، إذا ما هو حقق أمرها، وجدت أنها سلكت تجاه الأشياء مسلك النظرة النفعية حيث كانت «قيمة الأشياء» لا تتحدد بحسب «تراتبها» في نظام الكون و«منزلتها» و«مقامها»، على نحو ما كانت تفعله الميتافيزيقا الكلاسيكية، وإنما بحسب «منفعتها» و«جدواها» و«فائدتها»... وما زالت الأنوار تبحث عن هذه «المنفعة» المطلوبة بأشد الطلب حتى خرجت على الناس بمبدأ أنطولوجي يقول: «ما من شيء إلا وهو شيء نافع». فلا شيء من شأنه أن يقوم بذاته وأن ينهض بها، كل شيء موجود، أصلاً ومبدأ، «من أجل» الغير؛ أي ما من شيء إلا وهو في خدمة سواه وله سخرية. وقد وجهت حركة الأنوار مبدأها الأساس هذه الوجهة التي نفذت بها إلى «جوهر الحياة ونخاعها الشوكي»، بحسب عبارة هيغل في مؤلف **الفينومينولوجيا**[١].

ها هي الأنوار تقول: كل شيء يهب نفسه لكل شيء، كل شيء يستعمل كل شيء، ها هو ينفع غيره. ثم إنه سرعان ما يلتفت إلى جانبه فينتفع بغيره الآخر.. والإنسان، بما هو «الشيء» الواعي في عالم التعالق النفعي هذا،

(١) Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *La Phénoménologie de l'esprit*, traduit de l'allemand par Jean-Pierre Lefebvre, 2 vols. (Paris: Aubier-Montaigne, 1991), p. 367.

يكتسب كنهه الحق ومرتبته الأنطولوجية بمدى اعتلائه عرش النفع هذا. ها هو الإنسان، بما هو حيوان واع، يجد أن ما من شيء إلا وشأنه أن يكون «مهيأ» له «معداً» لنفعه؛ أي أن ما من شيء شيء إلا وهو «مجعول» لإرضائه وإمتاعه. وهو، مثلما برته يد الله، يسير في الطبيعة كما يسير في حديقة أعدت له.. وكما أن كل شيء أعد لنفع الإنسان، فإن هذا الإنسان نفسه سخر لخدمة ونفع إنسان آخر، أو لنقل: إنه «للجماعة» كان سخرية. ها هنا تناظر بين الأنطولوجيا (صلة الإنسان بالوجود الطبيعي) والفلسفة الاجتماعية (صلة الإنسان بالجماعة). وهو تناظر حكمته فكرة «المنفعة» التي شأنها أن تسري على صلة الإنسان بالطبيعة وبغيره على حد السواء. وقد ترتب عن هذا، أن كل قيم الإنسان ذابت في ضرب من «البرغماتية المعممة»، بما في ذلك الدين ـ هذا الذي أودعت فيه الشعوب كل أسرارها وحياتها الحميمية الذاتية. ها هو يصبح بدوره ديناً «نفعياً»، ووجوده يصير يتعلق بمدى نفعه. أَوَلم يذهب فولتير إلى حد القول: إن فكرة «الإله» أكذوبة ناجحة؛ أي أنه أجعولة نافعة؟

قد تحصلت عن هذا حركة هجر الدين ونسيان الإله. ذلك أنه «بقدر ما أمسك العقل بذاته هجر الله وتمسك بالشأن المتناهي»(٢). ومعنى هذا، أن إنسان الأنوار كان من شأنه أن «خلق لذاته مملكة للحقيقة طرد منها الإله»(٣). وهي مملكة الشؤون الدنيوية المتناهية (العالم الحسي). وفي ذلك يظهر «غرور الفهم» الذي «نهب» خيرات العالم السماوي وأحل محلها الفراغ والعدم وألبس الروح ثوب الحداد بعد أن أفقدها عالمها الروحي. ثم إن الفهم ما إن سلب القيم الروحية امتلاءها حتى صوب نظره نحو المؤسسات متوسلاً مفهوم «المنفعة» هذا بساطاً إلى هدمها. ها هو يعمل سلاحه ضد المؤسسات القائمة فلا يرى في ما يخالف وعيه بذاته سوى شيء عسفي وضعي مفروض من الخارج لزم هدمه وتحطيمه.

وتلك عظمة الثورة الفرنسية وسقطتها في آن واحد. عظمتها، لأنها عصفت بكل المؤسسات التقليدية العتيقة.. وسقطتها، لأنها لم تفلح في تعويضها بمؤسسات حديثة؛ إذ هي اعتمدت العقل التجزيئي التفريدي التجريدي، فرأت

---

(٢) Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Leçons sur l'histoire de la philosophie, tome 6: La Philosophie moderne, de Fr. Bacon aux Lumières*, traduit de l'allemand par Pierre Garniron, bibliothèque des textes philosophiques (Paris: Vrin, 1985), p. 1756.

(٣) المصدر نفسه، ص ١٧٥٦.

أن لا توافق للحرية الحقة مع المؤسسة المفروضة، وأن الإرادة الكلية لا تتوافق مع نظام التمثيل السياسي، وأن حكم الجماهير يتعارض مع تعدد السلطة.. والحق أن «من شأن الفهم أن يكون عاجزاً عن قيادة الحياة وتوجيهها. بل أكثر من هذا: إن التجريد عامة شأنه تمزيق الحياة. ومن شأن الفهم أن يكون للحياة قاتلاً»(٤). فعقلانية الأنوار كانت تتضمن التعارض بين «العالم الأخروي» و«العالم الدنيوي» وبين «الله» و«العالم» وبين «الحرية» و«الطبيعة».. وهي مع ذلك ما كانت لتعي تمزقها. ففي مثل هذه الأوضاع الدنيوية القاهرة: «نحن نرى، من جهة أولى، الإنسان حبيس الواقع المبتذل والزمنية الأرضية يرزح تحت وطأة حاجات الحياة وضروراتها الكئيبة مغلولاً إلى المادة، لاهثاً وراء غايات ومباهج حسية تتسلط عليه وتسيره نوازع طبيعية وأهواء. ونراه، من الجهة الثانية، يسمو إلى مُثل خالدة، إلى ملكوت الفكر والحرية، نراه يطوع إرادته لقوانين وتحديدات عامة، يجرد العالم من واقعيته الحية والمزدهرة ليحله إلى تجريدات... [والحق أنه] ليس ذلك التعارض من نتاج تفكير مرهف أو فلسفة سكولائية. فقد شغل على الدوام، وفي أشكال شتى، الوجدان الإنساني وأثاره وهزه، ولكنه لم يتلبس تعبيراً بالغ الحدة إلا تحت تأثير ثقافتنا الحديثة. إن ثقافة زماننا، إن العقل الحديث هو الذي يرهن حساسية الإنسان بذلك التعارض، إذ يقضي عليه بأن يكون أشبه بكائن برمائي، يعيش بين عالمين متناقضين، يتردد بينهما الوجدان بلا انقطاع، عاجزاً عن حزم أمره واتخاذ قرار يرضيه. لكن الثقافة الحديثة والعقل الحديث، إذ دفعا بهذا الانشطار إلى حده الأقصى، طرحا ضرورة حله.. ولكن نظراً إلى أن الفهم يعجز عن قهر ثبات الأضداد، يبقى الحل الذي نتكلم عنه مجرد وجوب كينونة بالنسبة إلى الوجدان، ويواصل واقعنا الحاضر العيش في قلق الاختيار، باحثاً عن حل من دون أن يتمكن من العثور عليه»(٥).

لكن ما كان نقد هيغل للعقل التجزيئي ـ الفهم أو الميز ـ الذي شأنه أن يقسم الحياة إلى ثنائيات متعاندة وليس إلى وحدات متعاضلة، ليعني دعوته إلى الاستغناء عن: «الفهم» وإنما تحديد مجاله. فمهمة «الفهم» وضع التعارضات

(٤) Jean Wahl, *Le Malheur de la conscience dans la philosophie de Hegel* (Paris: Presses universitaires de France (PUF), 1951), p. 151.

(٥) جورج ويلهلم فردريك هيغل، **المدخل إلى علم الجمال (فكرة الجمال)**، ترجمة وتحقيق جورج طرابيشي (بيروت: دار الطليعة، [١٩٧٨])، ص ٥٦ ـ ٥٨.

وشأنه إقامة الفوارق، ومهمة العقل (الجدلي) إذابة التعارضات وشأنه توحيد الفوارق. والتوحيد عند هيغل ما كان من شأنه أن يتم تمام المباشرة بل هو يحتاج إلى أن يسبقه التعارض، والروح لا تكون روحها إلا إذا هي انقسمت ثم عادت فتوحدت. يقول هيغل: «على الرغم من أن الفهم يتضمن في جوفه الآفة التي أشرنا إليها [آفة العزل والتقسيم]، فإنه مع ذلك يبقى لحظة ضرورية من لحظات الفكر العقلي. وإن دوره ليكمن عامة في آلية التجريد. وإنه إذ يلجأ إلى الفصل بين الأمر العرضي والجوهري والعزل بينهما يكون يؤدي المهمة التي هي موكولة إليه على التحقيق وعلى الوجه الأكمل.. ولذلك يقال عن الإنسان الذي يتبع هدفاً أساسياً ويطرح غيره: إنه إنسان فهم.. غير أن الفهم قد يتجاوز مهمته هذه بأن يضفي على تحديد أحادي الجانب وجزئي صفة الكونية والكلية، وبذلك قد يتحول إلى ما يعاكس الفهم من حيث هو ملكة اتباع الشأن الجوهري ومن حيث هو الحس السليم»(٦).

والحق أن وظيفة «الفهم» هي النظر في الأشياء ووضع تحديداتها والوقوف على هذه التحديدات دون سواها. أما «العقل» فشأنه أن يكون سلبياً وجدلياً. فهو سلبي اتجاه الفهم؛ أي أنه يلغي ويسلب التحديدات التي يقيمها الفهم. وهو إيجابي لأنه يخلق الشأن الكلي (المفهوم) ويدرك من خلاله الأمر الجزئي (الفردي). ويعتقد الناس أن العقل الجدلي منفصل عن العقل الإيجابي، مثلما يعتقدون أن الفهم منفصل عن العقل بعامة، لكن الحق الذي يجب أن يعلم عند هيغل هو أن العقل روح، وأن من شأن الروح أن تعلو على العقل والفهم معاً، وأنها تؤلف بينهما وتضم بعضهما إلى بعضها الآخر. ولذلك قال هيغل في محاضراته عن **فلسفة الدين**: «إن العقل لبمكنته استعمال العلاقات التي يقيمها الفهم، شريطة أن يتجاوزها في ما بعد». ذلك أن ما من أمر حي ومشخص إلا ويتضمن بذاته التناقض، ومن شأن الفهم وحده أن يبقى من دون حياة؛ أي أن يبقى مساوياً لذاته. إلا أن التناقض يحل في «الفكرة» ـ وهي الوحدة الروحية والحل الجدلي(٧).

---

(٦) Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Encyclopédie des sciences philosophiques, tome 3: Philosophie de l'esprit*, traduit et annoté par B. Bourgeois, bibliothèque des textes philosophiques (Paris: Vrin, 1988), add. 467, p. 562.

(٧) Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Leçons sur la philosophie de la religion*, traduit de l'allemand par J. Gibelin, bibliothèque des textes philosophiques (Paris: Vrin, 1975), 3ème partie, 1 - *La Religion absolue*, p. 74.

ثانياً: نقد الذاتية المتطرفة

نظر هيغل في الحداثة الفلسفية فرأى أن أهم سماتها مبدأ «الذاتية»، على نحو ما أوضحناه سالفاً، ثم إنه ما فتئ يمدح هذا المبدأ ويعلي من شأنه في الفكر الحديث حتى عده أصلاً للحداثة ومنشأ لها. لكن هيغل ميز بين هذه الصورة من صور الذاتية ـ وهي الصورة المعتدلة العقلانية ـ وصورة أخرى متطرفة مغالية. فلقد اشترط في الذاتية الاعتدال وانتقد التطرف. والاعتدال عنده معناه وعي الإنسان بأن الفكر فكره هو؛ أي أنه أناه المفكرة. وهذا عنده وعي ذاتي لكنه ضروري لأنه «على الأنا أن تأخذ نصيبها في عملية الفكر هذه». لكن ليس على الفكر أن ينحصر في هذا الجانب الفردي الذاتي، وإنما عليه أن يسهم في بناء الشأن الكلي العمومي.. ولئن هو كان مبدأ «الذاتية» هذا قد حضر في الفكر الأوروبي، فإنه هو المبدأ الذي ميز هذا الفكر عن الفكر الشرقي «حيث كانت الخصوصية [الذاتية] تتهاوى وتترنح وتسير نحو هلاكها المحقق»[٨].

لكن، إذا كان «الغرب هو بلاد الفردية والتحديد والقياس، وكان البلاد الذي تسيطر فيها الذاتية؛ أي فردية الذات»[٩]، فإن بعض المذاهب الفلسفية الغربية ـ وهي التي يسميها هيغل «فلسفات الذاتية» ـ قاصداً بها فلسفات كانط وياكوبي وفيشته، قد ذهبت بمبدأ «الذاتية» هذا مذهباً قصياً. فلئن هي كانت فلسفات الأنوار قد أضفت على المادة طابعاً مطلقاً، وذهبت إلى حد تقديسها، فإن الفلسفات الرومانسية وفلسفات الذاتية ـ وهي فلسفات حداثية ـ ذهبت إلى حد إضفاء الصفة المطلقة على «الأنا»، بل عبادتها. وفي ذلك غرور كبير. ولئن هي كانت الفلسفات الشرقية قد ذهبت إلى حد تذويب «الأنا» في الجوهرية الصلبة الفظة، فإن فلسفات التفكر ذهبت إلى حد تذويب العالم بأكمله في «الأنا». ولذلك لربما لزم استعمال الفلسفات الشرقية ترياقاً ضد الذاتية المتطرفة الحديثة. ولهذا قال هيغل: «إن المبدأ الشرقي يحتفظ عندنا بقدر كبير من الأهمية، على الرغم من أنه مفرط في التخيل مفتقر إلى الاعتدال. وإن أهميته

---

(٨) Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Leçons sur l'histoire de la philosophie: tome 2: La Philosophie grecque des sophistes aux socratiques*, traduit de l'allemand par Pierre Garniron (Paris: Vrin, 1971), p. 173.

(٩) المصدر نفسه، ص ٧٣.

لتكمن عندنا في ترك الروح تسبح في الوحدة الجوهرية الخالدة الهادئة، وذلك حتى تتطهر من كل غرور وكل عرضية. . . إلخ. إن الروح لا تستعيد القوة إلا بإعادة غطسها في الوحدة المطلقة. وإن الضعف كله ليكمن في الانغلاق على الذات والتقوقع فيها. ففي ذلك مبدأ كل غرور»[10]. ولئن هو كان هيغل قد مدح الجوهرية الشرقية المضادة للنزعة الذاتية الغربية، فليس معنى ذلك أنه دعا إلى تبنيها أو الأوبة إليها. فعند هيغل، ما من سبيل إلى العودة إلى الماضي والحنين إليه، وإنما لما كانت بأضدادها تعرف الأشياء، فلا تقدر الذاتية حق تقدير إلا باتخاذها موقفاً وسطاً بين الجوهرية المغالية والذاتية المتطرفة.

والحال أن هذه الذاتية قامت في الغرب. إذ ما كان يهم الإنسان الغربي هو أن تصدر قناعاته وأفعاله عن ذاته. فما كان يهمه هو أن «الأنا» هي التي تريد وتعلم وتعتقد وتعرف وتسلك بحسب دوافعها وغايتها المقدرة. أما في الشرق فقد سادت الجوهرية المطلقة؛ حيث كانت «الأنا» تذوب وتمحى امحاء، وحيث كانت كل خصوصية تلغى وتبيد، وحيث ما كان بمكنة المرء أن يقول: «أنا أريد» أو «أنا أرغب» أو «أنا أحب» أو «أنا أكره»، وإنما الشعب ـ أو العادات أو الجماعة أو الإله ـ يريد ويرغب ويحب ويكره. . فالذاتية الغربية تنقصها الموضوعية الشرقية والموضوعية الشرقية تنقصها الذاتية الغربية. ولذلك لزم «غطس الغطرسة» في «الوحدة الجوهرية» وإحياء الوحدة الجوهرية الميتة بالذاتية الحية. ومعنى ذلك، النظر إلى العالم نظرة عقلانية معتدلة لا نظرة ذاتية متطرفة. أوَلم يقل هيغل: «بالنسبة إلى من ينظر إلى العالم نظرة عقلية، فإن العالم بدوره يتخذ أمامه طابعاً عقلياً، فالعلاقة متبادلة»؟[11] وألم يضف: «كيفما ننظر إلى العالم نكون فيه. فإن نحن نظرنا إليه بروح ذاتية وجدناه مشابهاً لذواتنا؟»[12].

ولقد ترتب على الفلسفات الذاتية المتطرفة الاعتكاف على الداخلية

---

(١٠) المصدر نفسه، ص ١٠٢ ـ ١٠٣.

(١١) Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *La Raison dans l'Histoire*, traduit par Kostas Papaioannou, collection 10/18 (Paris: Union générale d'édition, 1965), p. 50, et

جورج ويلهلم فردريك هيغل، **محاضرات في فلسفة التاريخ**، ترجمة وتقديم وتحقيق إمام عبد الفتاح إمام، المكتبة الهيغلية، ٤ ج، ط ٢ (بيروت: دار التنوير للطباعة والنشر، ١٩٨١)، ج ١: **العقل في التاريخ**، ص ٧٥.

(١٢) Hegel, *La Raison dans l'Histoire*, p. 51.

الباطنية (الذاتية) والتطويح بالموضوعية الخارجية (الإلهية) إلى الخارج البعيد. فكان أن أدركت هذه الفلسفة الله من حيث هو كائن مفارق أعلى متعال. ولذلك قال جون فال: «ما من فلسفة في الجوانية الخالصة إلا وهي فلسفة في البرانية الخالصة والأمر بالضد. وإن الجوانية لتستدعي فكرة العالم العلوي الأخروي البعيد عن أفهام البشر. وهذا هو ما يفسر عبادة الشأن المفارق الماورائي البعيد التي ميزت الرومانسية»(١٣). هذا كانط رأى أنه لا يمكن إدراك العالم المفارق بالعقل، وأن الفكرة السامية (الله) لا تملك الواقعية والتحقق والموضوعية. وهذا ياكوبي رأى أن العقل معدوم التفكر في ما يعلو عليه، وأنه ليس له من فعل يفعله سوى الركون إلى العاطفة والوجدان. وهذا فيشته رأى أن الله موجود صعب الملتمس لا يتحقق بفهم ولا يدرك بدرك، وأن «من شأن العلم ألا يعلم شيئاً»، وأن على العلم أن ينكفئ على الإيمان. وهؤلاء مجتمعين رأوا أنه ليس بمكنة العقل أن يدرك المطلق، وأن من شأن الشأن المطلق أن يعلو على العقل..(١٤).

ولقد كان من نتائج هذا المنحى في اعتبار الشؤون الإلهية اعتناق النزعة اللاعقلانية في النظر إلى الأمور الفكرية والدعوة الرومانسية إلى طلب الاحتماء من معرفة ناقصة مشوشة بالارتماء في أحضان الفن. وهذا الحل مجرد وهم عند هيغل الذي انتقد أولئك الذين ديدنهم أن: «يقولوا، في ما يقولونه، إنه إنما بفضل الفن على وجه التعيين نستطيع أن نعتق من ملكوت الأفكار العكر والغامض والغسقي، كي نسترجع حريتنا ونرقى إلى ملكوت الظواهر الأليفة المشرق الرائق»(١٥).

ثالثاً: نقد الحرية المتطرفة

اعترف هيغل، بادئة، بأنه «لا توجد فكرة يعلم الناس أجمعين بأنها فاقدة للتحديد معرضة للالتباس قابلة لشتى صنوف الانبهام ـ بل صريعته بالفعل والعيان ـ قدر فكرة الحرية...»(١٦)، وأضاف، تثنية، بأنه لا توجد فكرة

---

(١٣) Wahl, *Le Malheur de la conscience dans la philosophie de Hegel*, p. 58.

(١٤) Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Foi et Savoir*, traduit de l'allemand par A. Phélonenko et C. Lecouteux, bibliothèque des textes philosophiques (Paris: Vrin, 1988), p. 92.

(١٥) هيغل، **المدخل إلى علم الجمال (فكرة الجمال)**، ص ١٦.

(١٦) Hegel, *Encyclopédie des sciences philosophiques, tome 3: Philosophie de l'esprit*, add. 482, p. 278.

متداولة بين الناس مذاعة في الكتب متلقفة في الألسن أكثر من هذه. والسبب في هذا الذيوع الذي أضحت تحظى به هذه الفكرة متأت من كونها أصبحت معيار التفرقة بين القدامة والحداثة. فقارات بأكملها، مثل قارتي افريقيا وآسيا، ما علمت هذه الفكرة ولا هي خبرتها. واليونان والرومان، على شهرتهم وتمدنهم، ما شهدوا على الفكرة. وحتى حكماؤهم، فإنهم لئن هم تخبروها فإنهم لم يفقهوها حق فقهها. قالوا: «إنما الإنسان حر بالميلاد»؛ أي بما هو أثيني المولد أو إسبرطي أو رومي، وأقصوا منها البرابرة وأسرى الحروب والعبيد. أو هم قالوا: «إن الإنسان حر بالفكر»؛ أي حكيم رواقي حر في قيوده طليق في أغلاله مستقل في أصفاده. وحده العالم الحديث شهد هذه الفكرة وخبرها بتأثير من الديانة المسيحية وفكرتها عن «حرية الشعور» أو «استقلال الضمير»؛ فشكلت الحرية بذلك إحدى أهم علاماته وأماراته. وبالجملة، العصر الحديث، إن هو قورن بالعصور القديمة سواء على مستوى الفكر أم الملكية أم الأخلاق الذاتية أم الأسرة أم المجتمع المدني أم الدولة، هو عصر الحرية بامتياز.

ولعل السبب في التباسية هذا المفهوم وانبهامه تنوع أشكاله وأوجهه ومجالات تحققه وأنحاء دعاويه. فالناس ميالون إلى الحرص على حريتهم حد الهوس، كلفون بها حد الجنون. وما زالوا يفعلون حتى جعلوها «مبدأ المبادئ». لكنهم، في هوسهم هذا وولعهم، ما ميزوا بين «الحرية العاقلة» العالمة بما تتطلبه الضرورة المجتمعية المستكينة إلى ما يرتئيه العقل الجماعي، و«الحرية الذاتية المطلقة» الثائرة على كل شيء يقيدها، حتى الواقع بقوانينه والتاريخ بمبادئه؛ أي الحرية من حيث هي «تمرد على كل تضييق» و«ثورة على كل حد» كيفما كان التضييق، أقانوناً أم مؤسسة أم مبدأ، ومهما اتسع مجاله تسامحاً وتساهلاً وتيسراً.

والحال أن لسان حال هذا النمط من الحرية، الذي يدعوه هيغل «حرية مطلقة»، إنما شأنه أن يقول: إن حريتي معناها «قدرتي على أن أحرر نفسي من كل أمر، وأن أتخلى عن كل غاية، وأن أتجرد من كل شأن». فما من قانون يلزمني، وما من مؤسسة تحكمني، وما من مبدأ يعمني. أكثر من هذا، ما من قانون وضعه الغير إلا رفضته، أو مؤسسة أقامها السوى إلا تمردت عليها، أو مبدأ صاغه الآخر إلا نبذته. وحده قانوني هو القانون السليم ومؤسستي هي المؤسسة القويمة ومبدئي هو المبدأ المتين، بل الأنكى من ذلك، لا قانون لي على التحقيق ولا مؤسسة ولا مبدأ. وإن كان لي قانون

فهو اللاقانون عينه، أو كانت لي مؤسسة فهي اللامؤسسة ذاتها، أو كان لي مبدأ فهو اللامبدأ نفسه. فليذهب القانون والمؤسسة والمبدأ أجمعين إلى الجحيم. لا قانون، ولا مؤسسة، ولا مبدأ.

والحق أن لا أبغض، عند هذه الحرية المطلقة، من قبول الالتزام ومجاراة الضرورة والإقرار بمعقول الحوادث ومنظور الظواهر. إنها، بشهادة لسان حالها، إرادة تثور ضد كل شيء وتتمرد على كل تحديد وتحتج ضد كل تعيين. فما من مضمون إلا وهي ترفضه، وما من خاصية إلا وهي تتمرد عليها، وما من امتلاء إلا وهي تثور عليه. وهي بذلك «إمكان مطلق لأن أتجرد من كل تحديد أنا فيه أو وضعت نفسي فيه». وباختصار، الحرية ما زالت هنا مفتتنة بذاتها لا تريد إلا نفسها ولا ترغب إلا في إرادتها. وعالمها ليس عالم الامتلاء والتعين، وإنما هو عالم العدم والفراغ.

ودلالة الحال تبين أن هذه الحرية اتخذت في التاريخ ثلاثة أوجه: وجه ديني مثلته العقيدة الهندوسية، ووجه عملي حققته الثورة الفرنسية، ووجه فلسفي جسدته الفلسفة الذاتية (كانط وفيشته).

هنا في الهند اتخذت حرية الهندوسي المتأمل المتعبد الغارق في رياضته الزاهد شكل هروب إلى عالم التجريد ـ أعلى تجريد وأكثره فراغاً ـ أي شكل فناء في النفي الخالص والعدم. فهو يطلب الشأن الجليل، والجليل عنده ما كان إلهاً مشخصاً ولا روح جماعة محددة معلومة، وإنما جليله رفض لكل مشخص متعين ومحدد معلوم. إن الهندوسي ليقضي من عمره أزيد من عشر سنوات متأملاً في الفراغ لا فكرة تحضره، مروضاً ذاته على ألا يعير أي أمر اهتماماً، لا واقعة تنبهه، قابعاً من غير أن يفكر في أي فكرة كانت، أو ينظر في أي واقعة لاحت؛ غير عابئ بما حوله أو شاعر بذاته، في تجريد حميم، وفراغ كامل، وصمت موت. . لأن يفعل الهندوسي ذلك ـ تلك هي الحرية عنده، وذاك منتهى فهمه لها[١٧].

وها هنا أيام الثورة الفرنسية ادعى الثوار أنهم أرادوا دولة وضعية قائمة على المساواة، الشأن فيها أن تلغي كل الفروق والاختلافات في المواهب

(١٧) Hegel, *Leçons sur l'histoire de la philosophie: tome 2: La Philosophie grecque des sophistes aux socratiques*, pp. 18-19, 109-110 et 118-119.

والسلط الموروثة من النظام القديم. لكن، إذا ما هو تؤمل فعلهم حق التأمل ظهر أنهم بقوا أسرى فكرة «الحرية المطلقة» التي من شأنها أن تكره كل تعيين وتحقق وأن تريد الأمر المجرد وحده وغير المحدد. فهم ما كانوا يريدون إلا إرادتهم، وما كانوا يرغبون إلا في رغبتهم، ومن ثمة لم يتوقوا إلا إلى الفراغ ولم يتشوفوا إلا إلى العدم. وقد ظلوا حبيسي هذه الرؤية الضيقة للفعل السياسي السالبة لكل ما تراه العادمة لكل ما ترتئيه. إذ ما أن يتحقق شيء ما (مؤسسة) حتى يعتبرونها غير معبرة عن «إرادة الكل» ولا ممثلة لـ «رغبة الشعب»؛ وبالتالي، يرونها جزئية تهدم وبخاصة تعدم. وهم إذ حكموا هذا المنطق غير السليم ولا المستقيم انتهوا إلى «هدم كل النظم الاجتماعية القائمة، وإبعاد الأفراد الذين يشتبه في ميولهم لنظام اجتماعي آخر [متعين]، وتدمير كل منظمة تحاول أن تظهر من بين الأنقاض»[١٨].

ها هم ينظرون في وجه العدم: إن ظهرت مؤسسة تحطم أو سن قانون لا يلتزم أو أجمعت أغلبية تعدم... وحتى إن قام من بين هذه الأمور أمر يشهد على الإيجاب أخذه الثوار الفرنسيون بالشبهة وأعدموه بالظنة. مثلهم في ذلك كمثل القرد الجائع الذي طبخ ذنبه في قدر ليأكله. فلا مرية إذاً إن هم «حطموا من جديد المؤسسات والتنظيمات التي أقاموها هم أنفسهم»![١٩] ها هي «الإرادة العامة» أو «إرادة الجميع»، التي تغنى بها روسو[٢٠]، تستحيل إلى «عملية سلبية محضة اتخذت طابعاً جنونياً تجلى في شكل هياج هدام». فلا شيء بني بناء إيجابياً، لا النظام السياسي ولا الدستور الديمقراطي ولا المؤسسات الشرعية. أَوَليس من شأن هذه الحرية السلبية «ألا تشعر بوجودها إلا وهي تهدم»؟ فلا غرو إذاً أن تنتهي التجربة الثورية الفرنسية إلى الحد الأقصى من الرعب والإرغام، وأن تنشر الترهيب وتشيع الموت وتنصب المقصلة. فمن شأن من دأب على إصدار القوانين ألا يتعلم لطاعتها سبيلاً.

وليست هذه الحرية، على التأصيل، سوى صدى لإنجيل الثورة؛ عنينا به عقد روسو الاجتماعي. أَوَلم يبجل الرجل الحرية المطلقة والإرادة العامة المتسلطة؟ أَوَلم يقل: «إن الحرية هي ما يميز الإنسان عن غيره من سائر

---

(١٨) جورج ويلهلم فردريك هيغل، **أصول فلسفة الحق**، المكتبة الهيغلية، ترجمة إمام عبد الفتاح إمام (القاهرة: مكتبة مدبولي، ١٩٩٦)، ص ١٤٣.

(١٩) المصدر نفسه، ص ٣٣٠.

(٢٠) المصدر نفسه، ص ١٣٥.

المخلوقات. وإن التنازل عنها أو تفويتها لهو تفويت لإنسية بني آدم وبشريته»؟ لكن، عن أي حرية تحدث روسو؟ لا شك في أن الرجل تحدث عن «الإرادة الفردية» التي اعترف أنها تتضام مع بقية الإرادات الأخرى لتشكل «الإرادة العامة» أو «الإرادة الكلية المطلقة». غير أن هيغل يرى أو روسو أخطأ لما اعتبر أن الإرادة العامة تجميع لإرادات فردية مطلقة. فالإرادة الكلية لا يلزم أن تكون عددية حسابية؛ بمعنى أن تكون مجرد تضايف لإرادات فردية مطلقة وتضام لها وتوليف، بحيث يلزم، لذلك، أن ترضخ الأقلية ـ التي قد لا تعدم رجاحة العقل وبصيرة الرأي ـ للأغلبية العددية ـ التي قد تعدم السدادة، وحيث يلزم أن تتنازل الحكمة للحمقة. فحيث يكون الأمر على هذا النحو لا تقوم للحرية العاقلة قائمة. إنما الحرية الحقة هي الحرية الموضوعية؛ لأن الإنسان ما كان كائن اعتباط وعسف، وإنما هو كائن فكر وتعقل.

والحق أن كانط، وإن هو تنبه بعد روسو إلى هذا الأمر فجعل من الإرادة المتعقلة قوة الإنسان غير المتناهية، فإنه وقف على مستوى العلم ولم يجاوزه إلى مستوى العمل. ولئن هو حق القول: إن الإرادة أضحت هنا، بعد عملية تثقيف واغتراب مريرة عاشتها من عهد الدولة الرومانية إلى عهد الثورة الفرنسية، تريد نفسها وترغب في ذاتها ـ وهذا تقدمٌ مهم ـ فإنه يحق القول أيضاً: إن إرادة الإرادة لنفسها، وإن هي حسنت، فإنها غير إرادتها للأمر الموضوعي والقائم والمعقول والمتحقق. هذا مع العلم السابق أن لا خير إلا الخير الذي يتحقق في هذا العالم؛ فهو الخير الذي يلزم أن يراد ويجب أن يرام. أما الفلسفة الكانطية فقد اكتفت بترديد فكرة «مساواة الإرادة لذاتها» و«معادلتها لنفسها» فقالت بـ «وحدة الوعي مع نفسه وحدة بسيطة» لم تتوسطه مؤسسات قائمة ولا قوانين موضوعية، كما جعلت من حرية «الأنا» المطلقة الحرية التي لا يمكن أن تحطم والاستقلال الذي لا يجوز أن يهدم. حسبها في ذلك أن تريد الإرادة ذاتها: الحق للحق والواجب للواجب، لا الحق للتحقق والواجب للتعين. ألا كم تبدو هذه الإرادة عصية صلبة قاسية!

والمسألة نفسها لوحظت، أوضح ما لوحظت، عند خلف كانط. وقد خصصنا هنا بالذكر فيشته: فهذا الفيلسوف بجّل الذات تبجيلاً ولم يجعل «الأنا» ترضى إلا بإرادتها لنفسها. وما زال يفعل حتى جعلها تتحرر من العالم كله. قال لسان حاله: لتحيا الحرية (Fiat Libertas)، ولينهد العالم (Pereat Mundus). فالمستشف من حال «الأنا»، هنا، أنها ما عادت تريد إلا نفسها، وإن غايتها

التي تتغياها لفي ذاتها، وهي تجنح إلى نفي كل شيء غريب عنها أجنبي لها غير مكافئ ولا نظير. وبالجملة، «الأنا» هي الحرية المطلقة.

والحال أن طيف «العدمية» هنا ما كان بالمستبعد ولا بالمستثنى. وهو حاضر على الأقل من جهتين: من جهة **أولى**، هنا انكفاء على الذات حيث تصبح هي ما يحدد الحق والخير، وتوار عن العالم الذي يصبح مصدراً للبلايا والشرور. وقد شهد الحال على أن «اتجاه المرء للنظر إلى داخل نفسه بعمق، وإلى أن يعرف ويحدد ما هو حق وما هو خير يظهر في العصور التي لا يمكن فيها للأمر المعترف به على أنه حق وخير في العادات المعاصرة أن يشبع إرادة الفضلاء من الناس. فعندما يصبح عالم الحرية القائم خائناً لإرادة أفاضل الناس، فإن هذه الإرادة تفشل في أن تجد نفسها في الواجبات المعترف بها، ولا بد لها من أن تحاول أن تجد في عالم المثل الأعلى للحياة الداخلية وحدها ذلك الانسجام الذي فقدهُ الواقع المتحقق بالفعل»[٢١].

ومن جهة أخرى، هذه الذاتية المعتزة بنفسها المتعلقة بها تنتهي إلى اعتبار ما سواها عبثاً؛ ومن ثمة إلى الزراية عليه. وهذه هي فكرة «التهكم»، وهي أحد مظاهر العدمية. يقول لسان حال المتهكم فيشته: «لقد أضحى في إمكاني، بفضل ثقافة فكري، أن أحيل كل التحديدات [الإيجابية] قانونية أكانت أم خلقية. إلى عدم محض. أَوَلستُ أعلم أن كل ما يتبدى لي خيراً بمكنتي أن أنسب إليه قيمة الضدية فيستحيل عندي شراً متطايراً؟ أَوَلست أعلم أنني سيد هذه التحديدات وواضعها بلا منازع، وأنه بمكنتي أن أقبلها أو أرفضها، وأن كل أمر لا يحق عندي إلا إن هو وافق هوى لي في نفسي لحظة نظري؟». بهذا يصبح التهكم «تلاعباً بكل شيء». فلا شيء يضحى عند المتهكم من شأنه أن يكون «أمراً يحمل محمل الجد» و«شأناً يؤخذ مأخذ الاعتبار». ولو حدثَ أن نظرت الذاتية المتهكمة إلى شيء ما، فما ذاك إلا بغاية أن تعريه من كل جد وأن تلبسه ثوب الهزل؛ أي بغية أن تدمره وتحطمه متخذة التهكم بساطاً إلى سوء ما ترومه. والأنكى من ذلك، أن الشأن الإلهي والمقدس، مثل الدولة أو الحق، يتحول عندها إلى شيء كثير التفاهة عديم الفائدة، كما أن الأمر الجدي المحقق، شأن العدل أو الخير، يستحيل معها إلى هزل محض فاقد الأهمية معدم الرجاحة. والحق أن استحالة الأشياء إلى توافه وعوادم، والنظر إلى هذه

---

(٢١) المصدر نفسه، ص ٢٩٨.

الاستحالة وكأنها علة الأشياء وغاية المخلوقات، قد يتبدى لداعية الحرية المطلقة والذاتية المتهكمة فعلاً يملأه عمق الحياة. لكنه، إن هو حقق أمره، ظهر أنه «عمق الفراغ» و«محض السلب»[٢٢].

وعلاج العدمية عند هيغل مبني على إقرار مفاده أن على الحرية أن تخلق لذاتها عالماً مخصوصاً لها؛ إذ هي تفعل فلا تفعل إلا في هذا العالم المتحقق. وبعد، ألا فليعلمن أن الخير موجود في العالم قائم فيه وبه، وهو لا يوجد إلا في هذا العالم، فلا هو مفارق لعالمنا ولا هو متعال. وما علينا إلا أن نريده بما هو عليه. أوَليست «الفكرة الأخلاقية متحققة بالفعل وموجودة في عالم المؤسسات الاجتماعية»؟[٢٣] فالأجدى لهذه الحرية إذاً أن تتخلى عن طابعها الذاتي المجرد، وأن تتخذ لنفسها قواماً في بنيان أخلاقي كامل وفي شكل إيجابي قائم؛ عنينا به «الدولة».

وأول شروط هذه الحرية الموضوعية المتعقلة خروج الذات إلى الغير وتضامها معه. ذلك أن «الإنسان يكون حراً بقدر ما يريد حرية الإنسان في جماعة حرة».

وثاني شروطها ألا تعاند القوانين الموضوعية الإيجابية القائمة، لأن «من يُرد أن يعمل في الواقع يكن في الوقت ذاته قد أخضع نفسه لقوانينه واعترف بحق الموضوعية».

وثالث هذه الشروط أن تساهم في بناء العالم بناء إيجابياً بأن تتخذ القرار العاقل في الأمر الطارئ؛ إذ «الإرادة التي لا تقرر شيئاً ليست إرادة حقيقية». وقد صدق غوته حين قال: «على من رام إنجاز شيء عظيم أن يقتدر على تحديد نفسه»؛ فليعتبر.

هي ذي انتقادات هيغل لأسس الحداثة الفلسفية. وهي على التحقيق نقد لبعض أنحاء «انحراف» الحداثة، وليست نقداً للحداثة بما هي قامت على مبادئ «العاقلية» و«الذاتية» و«الحرية». أجل، إن هيغل انتقد العاقلية، من حيث هي أساس نهضت عليه الحداثة، لكنه لم ينتقد كل عاقلية، أنى كان

---

(٢٢) Hegel, *Leçons sur l'histoire de la philosophie: tome 2: La Philosophie grecque des sophistes aux socratiques*, pp. 290-291

(٢٣) هيغل، **أصول فلسفة الحق**، ص ٣١٦.

شأنها، وإنما هو انتقد عاقلية آلية «الفهم» التي شأنها التجريد والتجزيء، وما يتأتى منها من فصم عرى أنظار الإنسان في الطبيعة والمعرفة والمجتمع. نعم، انتقد هيغل النزعة الذاتية، لكنه لئن هو انتقدها فما كان هو بالمنتقد لكل نزعة ذاتية، كائنة ما كانت، وإنما هو انتقد النزعة الذاتية التي من شأنها المغالاة في اعتبار الذات وفصم صلة الفرد العضو بالمجتمع الجملة، وبالتالي إعلان التفرد المريض والعزلة السقيمة. وبالفعل، انتقد هيغل الحرية، لكنه ما كان لكل حرية، مهما كانت، ناقداً، ولا هو كان لها قادحاً، وإنما هو انتقد الحرية المتطرفة التي شأنها الفوضى والاعتباط. بيد أن هيغل كان واعياً، بأتم الوعي، بأن الحداثة منتجة لا محالة لمثل هذه الأنحاء من الأفهام للذاتية والحرية والعاقلية القاصر، ولم يُضاهه في إيمانه هذا بإمكان جر الحداثة على ذاتها الخطر وجلبها الإذاية لنفسها إلا هذا الإيمان الآخر، البالغ حد الإيقان، بأنه مثلما أن الحداثة اقتدرت على إنتاج السم فهي مقتدرة أيضاً على إنتاج الترياق. وما كان هذا الترياق عنده إلا مواجهة العقلانية العاقلة للعقلانية المتطرفة، ومجابهة الذاتية المعتدلة للذاتية المتطرفة، ومعاندة الحرية العاقلة للحرية الفوضوية.

ولذلك عرض هيغل المناحي الموجبة للتسخط على الحداثة على المناحي الموجبة لترضيها، وقاس وقارن ووازن، فلم يجدها بشيء، ولذلك هو ظل في أعماق أعماقه مؤمناً بالحداثة. إلا أن ما عده هيغل «لا شيء» كان، عند التحقيق، شيئاً مزعجاً؛ عنينا به «ظاهرة العدمية» بما هي أعدى أعادي الحداثة. فهل فكر هيغل، حقاً، في ما صار يتهدد الحداثة تهديداً جدياً؛ عنينا به «العدمية»، أم أن هذه العدمية الزاحفة على عهود الحداثة ظلت هي ما لم يفكر فيه؟

الفصل السادس

تخوم أنظار هيغل في الحداثة

الحق أن نقد هيغل للحداثة لا يعني بأي شكل من الأشكال الدعوة إلى العودة إلى الماضي وإبداء الأسى عليه والحنين إليه. فما كان أبغض عند هيغل من هؤلاء الرومانسيين الحالمين بالعودة إلى الماضي واسترداد أمجاد الأمس. أنظره يقل لأولئك الذين ينظرون بحنين إلى العهد اليوناني والروماني ويدعون الشوق إلى زمن الآلهة القديمة: «لئن هو كان بمكنتنا أن نفهم حياة الرومان والإغريق ـ ولا شك في ذلك ـ فإنه ما كان بمكنتنا من هذه الجهة نفسها أن نتصور أنفسنا ساجدين لصنم كبير الآلهة جوبتير»[1]. ثم أنظره يكشف عن تناقضات العصر الوسيط وشقاوته فيقول عن أولئك الذين يحنون إليه: «تأمل يا هذا إلى أي حد بلغ التناقض بهذا العصر، فإن أنت فعلت ظهر لك أن الأمر مخيب للآمال حقاً، وضال هو من يزعم أنه كان أرقى من عصرنا هذا»[2]. وأنظره، أخيراً، يقل لأولئك الذين يدافعون عن النظام القديم: «إن ما يتمسك به أولئك الذين يدافعون عن الحق والنظام القديمين هو استقامة صورية فحسب تخلت عنها الروح الحية وتخلى عنها الله»[3].

---

(١) Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Leçons sur l'histoire de la philosophie: tome 2: La Philosophie grecque des sophistes aux socratiques*, traduit de l'allemand par Pierre Garniron (Paris: Vrin, 1971), p. 206.

(٢) Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Leçons sur la philosophie de l'histoire*, traduit de l'allemand par J. Gibelin, bibliothèque des textes philosophiques (Paris: Vrin, 1979), p. 295.

(٣) جورج ويلهلم فردريك هيغل، **محاضرات في فلسفة التاريخ**، ترجمة وتقديم وتحقيق إمام عبد الفتاح إمام، المكتبة الهيغلية، ٤ ج، ط ٢ (بيروت: دار التنوير للطباعة والنشر، ١٩٨١)، ج ١: **العقل في التاريخ**، ص ١٣٢.

قد تحصل من هذا أمران اثنان: **أولهما**؛ أن فلسفة هيغل فلسفة الحاضر. **وثانيهما**؛ أن الفرد، بسبب فلسفة الحاضر هذه، لا يمكنه أن يقفز على عصره. فأما في ما يخص «فلسفة الحاضر»، فلقد صورها هيغل تصويراً ميتافيزيقياً، على عادته في لف أفكاره باستعارات ميتافيزيقية، في قوله: «إن علينا ونحن نجتاز الماضي بالغاً ما بلغ اتساع نطاقه ـ أن نتناول دراسة ما هو حاضر فحسب. ذلك لأن الفلسفة لما كانت تشغل نفسها بالحق، فإنها تبحث في ما هو حاضر بطريقة أبدية، فلا شيء من الماضي قد ضاع عندها، لأن «الفكرة» في حاضر دائم، فالروح خالدة. ولا يوجد عندها ماض أو مستقبل. وإنما هي في جوهرها حاضر آني»[٤]. وأما في ما يخص صلة الفرد بعصره، فلقد قال هيغل: «كل فرد ابن أمته، وفي الوقت نفسه، وبقدر ما تخضع الدولة التي ينتمي إليها للتطور ـ هو ابن عصره. فلا أحد يتخلف عن عصره، والأصعب من ذلك أن يحاول أحد تجاوزه»[٥]. وقال عن علاقة الفرد بروح عصره: «أما علاقة الفرد بتلك الروح فهي أن يستوعب في داخله هذا الوجود الجوهري، بحيث يجعل منه شخصيته، وقدراته، ويتيح له مكاناً معلوماً، بحيث يكون شيئاً ما؛ ذلك لأنه يجد أن وجود الشعب الذي ينتمي إليه هو عالم قائم بالفعل، عالم راسخ، حاضر أمامه بطريقة موضوعية، وعليه أن يندمج فيه»[٦]؛ وكأن هيغل يردد بذلك صدى قوله أيام شبابه: «إن الواحد منا ليزغب في أن يكون أفضل من العالم الذي هو عالمه، وإنه ليعتقد في ذلك اعتقاداً جازماً. والحق الذي يجب أن يقال إن لا أحد أفضل من عالمه، وإن حدث أن وجد هذا الشخص، فما ذلك إلا لأنه يعبر عن عالمه أفضل من غيره»[٧].

إنما قصد هيغل من نقد الحداثة سد الباب بوجه الضيف غير المحبوب ولا المرغوب فيه؛ عنينا به «العدمية». ذاك هو «لا مفكر» فلسفة هيغل؛ أي ما لم يفكر فيه الرجل. لذلك قمنا برصد مظاهر وأعراض هذا الهاجس الذي شكل بالنسبة إلى هيغل الهوس الكبير، فكان أن وجدناها أربعة: **أولها** «الارتياب»، **وثانيها** «التهكم»، **وثالثها** «شقاء الوعي»، **ورابعها** «غياب الإله». فهذه كلها مظاهر للعدمية طالما هي أرقت النص الهيغلي وطفحت تشغب على ما خطه من

(٤) المصدر نفسه، ص ١٤٦.
(٥) المصدر نفسه، ص ١١٧.
(٦) المصدر نفسه، ص ١٤٠.
(٧) Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Notes et fragments. Iéna 1803-1806*, traduit de l'allemand par Catherine Colluet Thélène (Paris: Aubier, 1991), p. 73.

سطور رضية وتقلق وتزعج. لنفصل القول في أعراض «مرض الحداثة» هذه.

أولاً: عهد الارتياب

تنبه هيغل، منذ كتاباته المبكرة، إلى أن النزعة الشكية وجه من أوجه العدمية المحيقة بالفكر الفلسفي الحديث، وأن الزمن الحديث واقع لا محالة تحت تهديد الإحساس بالتقلب والانزعاج وفقد الارتياح واليأس[٨]. أَوَليست هي التي من شأنها أن «تحول شكل الوجود والمعرفة إلى عدم»؟ وأن تعلن «موت العقل التأملي»؟ ولطالما هو تعجب من كون «الناس يجلونها تمام الإجلال». والحق أن النزعة الشكية شكلت في كل العصور، قديمها وحديثها، «عدو الفلسفة المرعب الرهيب». أَوَليست هي التي توسلت «فن تذويب كل تحديد» بساطاً إلى بيان عدمية الوجود؟. وما زالت تفعل حتى عدّت «الفلسفة» التي ليس من شأنها أن تقهر. وعنده أن النزعة الشكية، إن كان لها ألا تقهر، فذلك بوصفها فلسفة فردية يمكن للفرد أن يحصن فيها مواقعه ويتشبث بفراغه وخوائه؛ إذ «ما من أحد بقادر على طرد أحد من العدم». ولذلك كله حسن بالمرء ألا يجادل أولئك الذين من شأنهم أن ينكروا المبادئ (Contra negantes principia non disputandum) بحسب حد المناظرة الذي صاغه لايبنتز[٩].

والحق أن النزعة الشكية القديمة ـ شكية بيرون وأتباعه ـ لم تكن لترهب هيغل أو ترعبه. فلقد بيّن تهافتها ـ أنطولوجياً ـ في **الفينومينولوجيا** ـ من حيث هي موقف لا يمكن أن يحيا أو يعاش. كما بين تهافتها ـ معرفياً وأخلاقياً ـ في **دروسه عن تاريخ الفلسفة**. وإن هو أقر أن «ما من نسق فلسفي حق إلا واستكنت فيه بالضرورة نزعة شكية، ما دامت هذه النزعة سمة كل فلسفة حرة»، وأن «ثمة سوية عميقة بين النزعة الشكية والفلسفة الحقة»، وذلك بحيث إن ما من فلسفة حقة إلا وشأنها أن تتضمن جانب السلب ولحظته[١٠].

---

(٨) Georg Wilhelm Friedrich Hegel, «L'Essence de la critique philosophique, son rapport avec l'état présent de la philosophie en particulier,» dans: Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *La Relation du scepticisme avec la philosophie: Suivi de l'essence de la critique philosophique*, traduit de l'allemand par B. Fauquet, bibliothèque des textes philosophiques (Paris: Vrin, 1972), pp. 97-98.

(٩) Hegel, *La Relation du scepticisme avec la philosophie: Suivi de l'essence de la critique philosophique*, p. 23.

(١٠) المصدر نفسه، ص ٣٤ و٣٧ ـ ٣٨.

لكن النزعة الشكية التي أثارت انتباه هيغل هي «النزعة الشكية الحديثة» التي لم تعد «شكية» وحسب، بل هي أضحت «ريبية».

وقد ميز هيغل بين «الشك» و«الريب». ذلك أن النزعة الشكية القديمة كانت تنتهي دوماً إلى نوع من «الطمأنينة» في موقف الشك نفسه؛ أي إلى نوع من راحة البال والسكينة. أما النزعة الريبية الحديثة فإنها تظل دوماً منزعجة مترددة حائرة عائرة غير مستقرة ولا مطمئنة؛ أي أنها تظل دوماً مشوشة قلقة. قال هيغل: «إن الريب هو على التدقيق عكس الطمأنينة والسكينة التي ينتهي إليها الموقف الشكي». وقد عاد هيغل إلى الأصل الاشتقاقي لكلمة «ارتاب» في الألمانية (Zweil) فوجد أنها تفيد معنى «الإثنين» (Zwei)؛ أي معنى أن الإنسان يوجد بين حدين اثنين أو أكثر، وأنه لا يرتاح بين قرني الإحراج هذين؛ لا في هذا الجانب ولا في ذاك مذبذب إلى هذا وإلى ذلك. ومع ذلك فليس له من خيار إلا الاستكانة في هذا الحد أو ذاك ـ وتلك مأساة المرتاب أو الريبي.

الحق أن الوعي الريبي وعي شقي، فهو لا يرتاح في القول بوجوده أو القول بعدمه، وعليه أن يختار، وإذ هو يختار يحتار فلا يختار، وما كانت له الخيرة على التحقيق ولا بمكنته أن يرتاح في خياره. ومعنى ذلك، أن الارتياب يستلزم «تمزق القلب والروح». فهو كناية عن ازدواج الإنسان في ذاته وتثنيته في نفسه، وهو مصدر الشقاء. وإن هيغل ليلاحظ أن موقف «الشقاء» هذا شكل أحد أهم موضوعات الشعر الحديث. وقد قدم أنموذجاً عنه للشاعر الصوفي الألماني كلوبستوك (١٧٢٤ ـ ١٨٠٣) وديوانه **البعثة** الذي هو عبارة عن ملحمة شعرية في عشرين قصيدة غنائية تدور حول الحياة والموت والبعث كتبت ما بين عامي ١٧٤٨ و١٧٧٣. وهو يقول: «في أيامنا هذه دخلت الشكية إلى قلب الحياة». وهي نزعة شكية فريدة، كما أسلفنا، لأن «النزعة الشكية القديمة» لم تكن ترتاب؛ إذ كانت مطمئنة إلى اللا ـ حقيقة مستكنة إليها متيقنة منها وبها، ولم تكن تكتفي بـ «التيه» هنا وهناك مترددة مثلها في ذلك مثل الشاة العائرة بين الغنمين أو مثل الضوء الهارب. بمعنى آخر، إن ريبها القديم ما كان بالنسبة إليها إلا يقيناً في اللا ـ حقيقة، وما كانت هي تهدف إلى بلوغ الحق ولا هي تبقى في موقف «التردد» وترضى به بما هو وعيها بذاتها ونكرانها لغيرها. وبإيجاز، «إنها السكينة وثبات العزيمة عزيمة الروح». وإنها «لم تلبس أبداً ثوب الحداد». أما الريبية الحديثة فهي

مرتابة من أمرها، على نحو ما أوضحناه عن النفس المرهفة، مرتابة من عالمها مترددة خمولة خائفة من أن ترتمي في «خطيئة إعمال الفكر والنظر» عاجزة عن بناء «نسق علمي موضوعي»[11].

ثانياً: عصر التهكم

ارتبطت خاصية «التهكم» هذه أو «السخرية» بالذاتية المتطرفة. وإن عهد الحداثة عند هيغل لهو العهد الذي تفشت فيه هذه النزعة التهكمية وسادت[12]. فقد أريد لها أن تكون أعلى موقف من شأن الروح أن تبلغه، وتم عرضها على أنها الأمر الإلهي بعينه[13]. وهذه النزعة التهكمية تجد أصولها النظرية في فلسفة فيشته خصوصاً، والفلسفة الرومانسية عموماً من الأديب فريدريش فان شليغل (Friedrich Von Schlegel) إلى الكاتب والناقد الأدبي آست (Ast).

وبيان ذلك، أن فيشته كان يرى، على نحو ما أوضحناه في ما تقدم من فصول هذا البحث، أن «الأنا»، من حيث هي «أنا» مجردة شكلية، هي المبدأ المطلق الذي تصدر عنه المعرفة والعقل والعلم. الشيء الذي يدل، من جهة أولى، إلى نفي كل تعيين وخصوصية وتحديد وسلب كل موضوع ومضمون ومحتوى؛ إذ تفنى الأشياء كلها وتذوب في هذه الحرية الأصلية. كما يدل، من جهة ثانية، على أن المضمون لا قيمة له ولا مكانة أو منزلة بالنسبة إلى «الأنا» إلا بقدر ما توافق عليه وتقبله وترضاه. فكل ما هو موجود لا يوجد إلا بالأنا، وكل ما يوجد بالأنا يقبل أن تدمره «الأنا» وتحطمه. فلا قيمة إذاً لشيء ما إلا ما تسبغه عليه «الأنا». فهي سيدة كل شيء وربته؛ سواء أكان هذا الشيء أمراً أخلاقياً أم حقوقياً، وشأناً إلهياً أم إنسانياً، واعتباراً مقدساً أم دنيوياً. فهي الطاعمة الكاسية العاطية المانعة. وعليه، فإن كل ما يوجد بذاته ولذاته هو ظاهر محض لا يحمل حقيقته في جوفه وإنما بما يتلقاه من «الأنا» وبشهادتها. وبما أن من شأن «الأنا» أن تحيا، وأنها تضطر بذلك إلى الفعل والاعتقاد، فإنها لا تستطيع أن تحمل على محمل الجد المضمون أو تعبيره وتحقيقه. ولذلك هي تشرع في تدمير كل ما تخلقه وتحطيم كل ما تصنعه ونقض كل ما

---

(11) المصدر نفسه، ص ٨٧.

(12) Hegel, *Leçons sur l'histoire de la philosophie: tome 2: La Philosophie grecque des sophistes aux socratiques*, p. 290.

(13) المصدر نفسه، ص ٢٨٩.

تغزله. وذلك لأن لا شيء يبدو في ناظرها ذا طابع جدي، ما دامت «الأنا» هي مانحة القيم، وما دام لسان حالها يردد: «كل ما لا يزال له في نظر الإنسان قيمة وعزة وطابع مقدس ليس سوى نتاج لقوتي ولطيب مشيئتي». والحقيقة أن «من يأخذ بوجهة النظر هذه (. . .) ينظر إلى سائر الناس من أعلى إلى أسفل، ويجدهم محدودين ومسطحين، لأنهم يبقون متعلقين بحبال الحق والأخلاق. . . إلخ. وينزلون هذه السفاسف منزلة الأشياء الجوهرية.

وقد ترتب على هذا النحو من النظر «التوكيد على بطلان الأمر العيني والخلقي وكل ما هو ثري بالمضمون، وعلى تفاهة كل ما هو موضوعي وذو قيمة محايثة». والحق أنه «حين تأخذ الأنا بوجهة النظر هذه يبدو لها كل شيء حقيراً باطلاً، خلا ذاتيتها الخاصة»[١٤]. فالتهكم بهذا «ملاعبة لكل شيء ولعب به». هكذا يصبح كل شيء موضع تهكم وسخرية بما في ذلك القيم. تقول هذه الروح المتهكمة: «إنكم تتقبلون بالفعل قانوناً ما وتحترمونه بوصفه شأناً مطلقاً. وهذا ما أفعله أنا نفسي. لكنني أذهب أبعد منكم لأنني أجاوز هذا القانون وأستطيع أن أجعله يناسبني. فهو ليس ذاك الشيء الممتاز، لكنني أنا ذاك الشيء الممتاز لأنني سيدة القانون وسيدة ذاك الشيء. إنني أعبث بهما كما يحلو لي، وموقفي التهكمي الواعي يترك ذلك الشيء السامي يفنى، ولا أتعلق إلا بالفكر فحسب»[١٥].

جنيالوجياً، موقف التهكم العبثي هذا موقف قديم. وهيغل يعود به إلى العهد اليوناني الذي طالما نعت بعهد السكينة. ففي الإلياذة يتهكم إله الحب ـ أمور ـ من كبير الآلهة ـ زيوس ـ ومن إله الحرب ـ مارس ـ وتسقى الآلهة الخمر وهي لاهية ضاحكة ويصفع جينون الإلهة أفروديت![١٦] ثم إنه لا مجال هنا للتذكير بتهكم سقراط الشهير من عادات قومه. غير أن التهكم اليوناني هذا كان «تهكماً تراجيدياً»، وما كان هو سخرية ولا مسخرة من «الفكرة» الحقة و«الروح» و«الشأن الإلهي»، وإنما كان العبارة عن عدم رضا النفس عن سائد العادات؛ أي أنه كان صادراً عن سكينة روحية لا عن بطلان وسدى وهمل وفراغ[١٧].

(١٤) جورج ويلهلم فردريك هيغل، **أصول فلسفة الحق**، المكتبة الهيغلية، ترجمة إمام عبد الفتاح إمام (القاهرة: مكتبة مدبولي، ١٩٩٦)، ص ٣١٥.

(١٥) المصدر نفسه، ص ٣١٦.

(١٦) Hegel, *Leçons sur l'histoire de la philosophie: tome 2: La Philosophie grecque des sophistes aux socratiques*, p. 290.

(١٧) المصدر نفسه، ص ٢٩٠.

لكن التهكم سرت عدواه في الحداثة وصار ميزة المحدثين. ولقد تبنى هذه الأفكار التهكمية شليغل وبعده سولغر وتييك. هذا سولغر يقول: «ينشأ التهكم الحقيقي من النظرة التي ترى أن الإنسان مهما طالت حياته في هذا العالم الحاضر، فإنه لن يستطيع في هذا العالم وحده أن يحقق (مهمته المحددة أو رسالته الخاصة) مهما سمونا بالمعنى الذي نضفيه على هذا التعبير. وأي أمل في تجاوز الغايات المتناهية هو حماقة وغرور كاذب. فحتى ما هو سام إنما يوجد لسلوكنا في صورة شيء متناه ومحدود». وبالجملة، عد المحدثون الشأن الإلهي دركاً لبطلان كل شيء. لكن ما لم يدركوه هو أن بطلان كل شيء قابلته مَخِيلَةُ الذات وكبرياء «الأنا» المتهكمة. وهي مخيلة إن فتشت وجدت بدورها باطلة فارغة. ولئن جعل آست من بطلان كل شيء الأساس النهائي (Ultima ratio) الذي أنهض عليه ما اعتبره «الحياة العميقة»، فإن ما فاته أهول وأشنع. وهو أن عمق الحياة هذه التي تَطَلَّبَها إنما هو «فراغ العمق» ذاته و«بطلانه»[١٨].

والشاهد على ذلك، أن «رسل التهكم» هؤلاء ما كانوا ليدوموا على هذه الحال من الاستمتاع بالذات والتهكم مما تنجزه أو ينجزه الغير؛ إذ «يمكن للأنا ألا يخالجها شعور بالرضا عن ذلك التمتع بالذات، وأن تجد ذاتها ناقصة، وأن تساورها الحاجة إلى شيء ثابت جوهري، إلى اهتمامات محددة واضحة وأساسية. فينجم عن ذلك موقف تعيس ومتناقض، إذ تطمح الذات إلى الحقيقة والموضوعية، ولكنها تبقى عاجزة عن انتزاع نفسها من عزلتها، من خلوتها، من تلك الداخلية المجردة وغير الراضية عن نفسها»[١٩]. حينها تسقط الذات في الكآبة العميقة فلا تقبل على فعل أي شيء أو الاهتمام بأي شيء، وإنما هي تخلد إلى المالنخوليا؛ أي إلى «النفس المرهقة التي يقتلها الضجر والسأم» لإحساسها ببطلانها وخوائها وفراغها، فيكون مصيرها أن تنذبل أو تنتحر. وهذا إحساس لم يكن من الممكن أن يسود في عصور سابقة بسبب من امتلاء حياة الأفراد بالجوهرية الخارجية؛ أي بقيم المجتمعات القديمة وعاداتها التي كانت تسمح لهم بالاندماج فيها أيما اندماج.

---

(١٨) المصدر نفسه، ص ٢٩٠.

(١٩) جورج ويلهلم فردريك هيغل، **المدخل إلى علم الجمال (فكرة الجمال)**، ترجمة وتحقيق جورج طرابيشي (بيروت: دار الطليعة، [١٩٧٨])، ص ١١٨.

ثالثاً: نهاية عهد الإيمان بإله الفلاسفة المسيحيين

يموت «الإله»[٢٠]، الذي ابتدعه المسيحيون، في فلسفة هيغل مرات عديدة، إن لم نقل «ميتات» عديدة. وهي فلسفة تشهد على «جثة هذا الإله» في مواضع عديدة، ولا سيما منها مواضع في **فلسفة الدين** و**فلسفة التاريخ** و**تاريخ الفلسفة**. وما زالت هذه الفلسفة تفعل وتشهد، حتى قال جان فال: «إن موت الإله شكل إحدى المنطلقات الأساسية التي انطلق منها فكر هيغل بخاصة وفكر الرومانسيين الألمان بعامة»[٢١]. هذا غوته تحدث عن «الكونية التي شأنها أن تقتل». وهذا نوفاليس تكلم عن الموت من حيث هي «علامة ظهور الروح في المادة». ونحن أحصينا ما ينيف على أربع مرات أخبرنا فيها هيغل بنبأ «موت الإله» الفلسفي المسيحي.

أما **أول** هذه الميتات وأشدها تجريداً وفقراً فكانت «موت الآلهة» في ديانة الهند. ففي هذه الديانة تموت الآلهة وتنسخ فتبعث. كذا حصل للإله «فشنو» و«الدالاي لاما» والإلهة «إندرا» (إلهة الطبيعة). غير أن الموت هنا ما زال موتاً مجرداً ما كان من شأنه أن يتعلق بالذات أو يذيقها العذاب. فهذه الإلهة «إندرا» تموت ألف مرة، لكن موتها لم يتعلق بالذات، وإنما يبقى الجوهر واحداً

(٢٠) كان مفكرو الإسلام على دراية كبيرة بهذه الفكرة الغريبة سليلة الديانة النصرانية. يكفي أن نقتطف، في هذا المقام، رأياً ورد لإمام الحرمين الجويني في إطار الرد على النصارى، جاء فيه على وجه الخصوص: «ثم نقول للنصارى: قد ثبت من مذهبكم أن المسيح صلب وقتل، فما قولكم فيه وهو على الصليب؟ أكان ناسوتاً ولاهوتاً، أم كان ناسوتاً محضاً؟ فإن كان ناسوتاً ولاهوتاً، فيلزم من ذلك إطلاق القول بقتل الإله، إذ المسيح إله مطلق عندهم. ومن ضرورة إطلاق ذلك: القول بموت الإله. وهذا هو الانسلال من الدين بالكلية». انظر: أبو المعالي الجويني، **الشامل في أصول الدين**، وضع حواشيه عبد الله محمود محمد عمر (بيروت: منشورات محمد علي بيضون؛ دار الكتب العلمية، ١٩٩٩)، ص ٣٥٦. هذا مع سابق العلم، أن إيرادنا لمثل هذه الآراء في «موت الإله المسيحي» داخل ضمن إطار «آداب نقل آراء الغير» كما أوردها هو، وذلك على أساس الضابط الذي وضعه العلامة عبد القاهر الجرجاني لما هو عرض لمسألة رواية الأشعار، في كتاب **دلائل الإعجاز**، وألمح إلى الآراء الداعية إلى الزهد في رواية الشعر وحفظه وذم الاشتغال بعلمه وتتبعه، فعقب بقوله: «هذا، وراوي الشعر حاك، وليس على الحاكي عيب، ولا عليه تبعة، إذا هو لم يقصد بحكايته أن ينصر باطلاً، أو يسوء مسلماً، وقد حكى الله تعالى كلام الكفار». انظر: عبد القاهر الجرجاني، **دلائل الإعجاز**، قرأه وعلق عليه أبو فهر محمود محمد شاكر، ط ٢ (القاهرة: مكتبة الخانجي، ١٩٨٩)، ص ١٢. فليعتبر.

(٢١) Jean Wahl, *Le Malheur de la conscience dans la philosophie de Hegel* (Paris: Presses universitaires de France (PUF), 1951), p. 71.

يتناسخ من «لاما» إلى آخر. فإذاً «الموت هنا لا يتعلق بالجوهر، والسلب لا يسري على الأنا؛ أي على الذات بما هي ذات. فما كانت هذه اللحظة بعد لحظة خاصة داخلية جوانية...»؛ أي أنها ما كانت موتاً واعياً بأمره؛ فلما تدخلها فكرة الذاتية بعد التي هي سمة الوعي بالموت بما هو موت.

وأما **ثانيها** ففي الديانة الفينيقية (السورية) التي اشتهرت بموت الإله «أدونيس» حيث كان «يحتفل بموته في احتفال جنائزي كئيب تنخرط فيه النساء في بكاء وعويل حاد أمام الإله الراحل». والجديد في موت «أدونيس» أن الموت يصبح هنا موتاً مشخصاً إنسانياً لا موتاً مجرداً كما كان الحال عليه في ديانة الهنود.. «هنا يصبح الألم البشري محل عبادة وتقديس. في الألم يشعر الإنسان بذاتيته؛ فهو هنا يجوز له، بل يجب عليه أن يطلق العنان للوعي الذاتي وللشعور بالوجود الفعلي. والحياة هنا تكتسب من جديد قيمتها. ويحتفل بألم عام: لأن الموت يصبح مباطناً للألوهية. ألا إن حتى الإله من شأنه أن يذوق من طعم الموت»[٢٢]. وهذه عند هيغل نقطة أساسية لأنه بقدر ما يدرك الإنسان موت الإله إدراكاً شخصياً، يعي ذاتيته ويستيقظ من غفوته وغمرته في جوهريته ووحدته (الكلّ الاجتماعي)؛ أي بقدر ما تحضر فكرة «موت الإله» يعي الإنسان ذاته. ومن شأن الإنسان أن يعي ذاته عندما يدرك الألوهية وقد تمثلت لناظره روحاً؛ أي من حيث هي كائن عيني غير متوار عن العالم ولا مفارق له ولا مجرد منه، وإنما بوسمه إلهاً حاضراً ذاتياً شخصياً، الشأن فيه أن يعرف السلب ويجربه ويشهد الموت ويخبرها. وإن هذا الأمر «لهو العنصر الأكثر عمقاً في [هذا] التصور: وهو أنه في الله يتجلى السلب والتناقض، وأن العبادة التي تؤدى له تتضمن عنصرين: الألم الذي يحس به بسبب الإله المفقود، والفرح الذي يحدثه العثور عليه من جديد»[٢٣].

ولئن هو صح أن الهنود أيضاً كانوا يبكون إلهتهم الميتة، وأن في فعلهم هذا نواحاً ونحيباً، فإنه صح كذلك أن هذا الأمر ما كان، عند النساء، من أجل «موت الإله»؛ أي من أجل الوعي بالذات (يلقين بأنفسهن في ماء النهر)، ولا كان عند الرجال عذاباً للنفس وألماً؛ أي إحساساً بالذاتية، لأن عند هؤلاء

(٢٢) Hegel, *Leçons sur la philosophie de l'histoire*, p. 150, et

هيغل، **محاضرات في فلسفة التاريخ**، ص ١٨٠.

(٢٣) المصدران نفسهما، ص ١٥٠ و١٨٠ على التوالي.

«يتدمر الوعي في تأمل فارغ ويتحطم ويلغي نفسه». ولذلك وصف هيغل ديانة السوريين بوسمها «ديانة الألم». ذاك الألم الذي يدوم يومين في إطار «حفل الموتى». وهو حفل يبحث فيه الناس عن الإله المفقود. وفي اليوم الثالث ينقلب المأتم سروراً بعد أن يكون الإله قد انبعث من جديد. وإذا كانت فكرة «الموت» هنا فكرة ايجابية لأنها تعمل على «تأنيس» الإله، إلا أن هذا الموت ما زال بعيداً عن الموت المأنوس. فالحفل يتم في فصل الربيع، وفي ذلك دلالةِ على أن الإنسان لا يزال مرتبطاً بالطبيعة ولما يستقل بعد الاستقلال الذي من شأنه أن يحقق به إنسيته الحقة وذاتيته ووعيه بأمره. وإن لمن شأن هذا الارتباط أن يواصل تبجيل الطبيعة التي تموت في الخريف وتحيا من جديد في الشتاء. أضف إلى ذلك، أن هذا الموت يرمز له بصورة العنقاء الشهيرة: «فهي تعد لنفسها بطريقة أبدية المحرقة أو كومة حطب لإحراق نفسها، وتهلك نفسها، لكنها تفعل ذلك لكي تخرج من رمادها حياة جديدة، نضرة ومنتعشة. لكن هذه الصورة آسيوية فحسب، وهي شرقية وليست غربية. فالروح، وهي تستهلك غلاف وجودها، لا تنتقل فحسب إلى غلاف آخر، ولا تنهض وقد تجدد شبابها من رماد صورتها القديمة، لكن في داخل عملية الدمار ذاتها هذه تغزل ذلك الوجود في صورة جديدة، وتصبح كل مرحلة سابقة بدورها مادة تغزل منها مرحلتها الجديدة، وترتفع بنفسها إلى مرتبة جديدة»[٢٤].

و**ثالث** الميتات موت الإله «أوزيريس» في الديانة المصرية. فهذا الإله يواجه عدوه «الطوفان»؛ لكن لا تبقى المواجهة هنا مجابهة خارجية، كما كانت المواجهة عند الفرس مثلاً بين إله النور وإله الظلمة، وإنما هي تعود مواجهة داخلية ويموت الإله أوزيريس، لكنه ينبعث من جديد ليواجه عدوه ويتغلب عليه. وهكذا للخريف دوماً الربيع نفسه يهزمه. لكن، إذا تؤمل هذا الموت حق تأمل ظهر أنه ما زال يرمز إلى الطبيعة؛ أي إلى الشمس والنيل ومجرى الفصول. فالنيل يجف بفعل الحرارة ثم ينبعث من أوحاله من جديد، والشمس تغيب عند المغيب ثم تعود في الفجر من جديد، والنبتة تموت في الأرض فإذا بها تحيا من جديد... كذا كان الإله أوزيريس.

و**رابعها** موت الإله في الديانة المسيحية؛ وهو الموت الذي يعتبره هيغل الموت الأكثر دلالة. ويجد هيغل الإشارة إلى هذا الموت في ترتيل لوثر

(٢٤) هيغل، **محاضرات في فلسفة التاريخ**، ج ١: **العقل في التاريخ**، ص ١٣٨ ـ ١٣٩.

لنشيد ديني يقول فيه: «إن الإله نفسه قد مات». كما يلفي في هذه الفكر المسيحية؛ التي تحيل إلى صلب المسيح، «الاغتراب الأعظم للفكرة الإلهية». فالقول: «إن الإله مات، إن الإله نفسه مات» هو «تمثل إعجازي غير مسبوق ومرعب أشد ما يكون الرعب»[٢٥]. وأما سبب إرعابه فلأن المرء السامع به لا يستسيغه الاستساغة. وإن أذنه لتمجه: «إذ يظهر للوهلة الأولى في منتهى الشناعة. فنحن نرى أن الموت مصير الشأن المتناهي، فإن نحن نسبناها إلى الإله كان ذلك محض إسقاط للأمر المتناهي على الشأن اللامتناهي. وهو أمر غير مناسب. وعلى هذا النحو يصير تصورنا لإله يجري عليه السلب [الموت] تصوراً غير لائق بجلاله وعزته».

والحق أن علينا أن نتصور الإله كائناً أسمى لا يضاهى إلا بذاته ولا يماثل إلا بنفسه. وهذه أعظم فكرة عن الإله وأرقاها وأسماها. والحال أن هيغل يجد هذا التصور المستأنس لها الفاشي بين أهل الأديان تصوراً مبطلاً، فمن شأن إله تصور على هذا النحو المفارق المتعالي أن يفتقد إلى المضمون أو التعين؛ ومن ثمة كان شائع التصور هذا هو التصور الأكثر فقراً وتجريداً. وهو كذلك التصور الأقدم السهل الملتمس الذي ما تطلب بلوغه تحصيل عظيم ثقافة ولا بذل وسع جهد. . والحال أن هذا التجريد قد تجوز [في الديانة المسيحية] وتمت الاستعاضة عنه بالفكرة العينية عن الإله. . .[٢٦] ذلك أنه في فكرة «موت الإله» تم التعبير عن أن الشأن الإنساني والنهائي والناقص والضعيف والسالب، إنما هي لحظات إلهية جوهرية، وأن الله يتضام مع غيره ويتصالح معه. فما عاد هو إلهاً مجرداً متعالياً متوارياً؛ شأن إله الفرس أو اليهود، وإنما هو أضحى إلهاً يجري عليه ما يجري على البشر ويتضام إلى الأمر الإنساني ويختلط به. وتلك «هي الفكرة الأكثر سمواً عن الروح»[٢٧].

هنا لموت الإله معنيان: معنى انحدار الجانب الإنساني في الإنسان ـ الإله (المسيح) ـ وبالتالي سموّه وتشبهه بالإله. ومعنى مرور الإنسان بالتجربة القصوى وتطهره؛ أي تجاوزه لجانبه الطبيعي الذي يعنيه موته. والحال أن

---

(٢٥) Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Leçons sur la philosophie de la religion*, traduit de l'allemand par J. Gibelin, bibliothèque des textes philosophiques (Paris: Vrin, 1975), 3ème partie, 1- *La Religion absolue*, p. 152.

(٢٦) المصدر نفسه، ص ١٧٢.

(٢٧) المصدر نفسه، ص ١٦٤.

«هذا الموت إذاً، هذه المعاناة، هذا الألم، هي عنصر تصالح الروح مع نفسها، مع ما هي بذاتها ومع ما تتضمنه»[٢٨]. ثم إن فكرة «الموت الإلهي» ـ «هذه الفكرة التي من شأنها أن تثير الهلع والذعر» ـ والتي تفيد أن السلب والفقد والألم قد دخل الذات الإلهية، ما كان لها أبداً أن تفيد موتاً نهائياً للإله، أو عدماً تاماً. فمن جهة، هنا فكرة «عودة الإله» (عودة المسيح) التي تعني مغالبة الموت والتغلب عليه؛ أي «موت الموت نفسه» ـ وفي ذلك انتصار للإله على الموت. إنما الشأن في الإله أن يقتل الموت ويميته؛ أي أن يقضي على الجانب المتناهي والفاني والبشري في الإنسان المؤمن (القضاء على الشر)؛ ومن ثمة أن يقبل الشر (الموت) بغاية أن يميته[٢٩].

ومن جهة أخرى، بموت المسيح (الإله) تنشأ الجماعة المسيحية أو الأمة (الروح). ففي هذا الموت إذاً تضحية الشأن الإلهي من أجل رفع الأمر البشري إلى مقام الروحية. والشيء بالشيء يذكر، فهذا الموت يرمز أيضاً إلى نهاية عهد «الإله المجرد» المتواري عن عباده المفارق البعيد في عوالم أخرى، فموته يشهد على موت التجريد والتباعد. ذلك أن «الذي مات هو الذي افتقد الحياة. والإله الذي مات هو بالتأكيد خلاف الإله الميت: إنه يبعث ويعود. وفي ذلك دليل على أن الموت هو الذي مات»[٣٠]. قد تحصل من هذا الرأي أنه «ليس المسيح وحده هو الذي مات وإنما الذي حدث له الموت بالدرجة الأولى هو الإله المجرد. ولئن هو صح أن القول: «إن الإله نفسه مات»، يعني في المقام الأول من دون شك في أن الذات والشخصية ـ التي هي المسيح ـ قد ماتت؛ فقد صح أيضاً أنه يعني قبل ذلك وبشكل أساسي أن الإله المجرد هو الذي مات. .»[٣١]. إن لفي موت الإله المجرد المتواري المتباعد وفي تشخصه وتعينه وحلوله بالأمر البشري عودة الروح إلى العالم الدنيوي؛ أي حضور الشأن الإلهي في الأمر الحسي. وفي ذلك تصالح الإنسان مع دنياه وإقباله عليها بعد انقطاع دام قروناً عديدة.

والخلاصة التي ننتهي إليها من عرض فكرة «موت الإله» عند هيغل تتمثل في مسألتين اثنتين:

---

(٢٨) المصدر نفسه، ص ١٥٣.

(٢٩) المصدر نفسه، ص ١٦٠.

(٣٠) Wahl, *Le Malheur de la conscience dans la philosophie de Hegel*, p. 72.

(٣١) المصدر نفسه، ص ٧٨.

أولاً؛ من جهة، يعني موت الإله موت الخصوصية والبشرية (النقص، الشر، الفناء. . .) وانبعاثها في العمومية والكونية (الشأن الإلهي)؛ أي رقي الإنسان وتطهره وتشبهه بالإله وإدراكه لروحيته وتخلصه من طبيعته.

ثانياً؛ من جهة أخرى، يعني «موت الإله» موت الأمر المجرد المفارق وحياته داخل البشر في هذا العالم المحايث؛ أي نفي النفي وموت الموت.

والحقيقة أن هيغل لم يكن ليرهب لمثل هذا الموت. ففلسفته تتناثر فيها الجثث ـ ولا سيما جثث الآلهة الميتة ـ في كل زمان وموضع. وهو لا يخشى الموت بل ينظر في عينه ويعتبره «سيد الجميع». . وما زال يفعل حتى جاز وصف فلسفته بفلسفة الموت أو دمغها بالفلسفة الجنائزية. . إنما الموت الذي خشيه هيغل ورهبه موت آخر. فليس العيب عنده أن يموت الإله إذا كان هذا الموت يعني انتفاء الخصوصية وارتفاع التجريد؛ أي تحقيق الإنسان لإنسانيته (كونيته) باستقلاله عن طبيعته (بهيميته) وتحقيق الإله لتشخصه ودنيويته بانفصاله عن تجرده وعليائه. . إنما الرعب كله أن يهجر الإله العالم الحديث ويموت؛ أي أن يتصوره البشر إلهاً مجرداً متعالياً بعيداً متوارياً كأنه ميت أو هو الميت. إذ كلما كان تصور البشر للإله تصوراً مجرداً كان الإله إلهاً ميتاً. . . وظاهرة «الإله الميت» أو «الإله المفقود» هذه ظاهرة تكرر الحديث عنها في فلسفة هيغل المرات العديدة. وهي حدثت في تاريخ البشر في المناسبات المثيرة. ولقد أحصينا هذه المناسبات فوجدناها أربعاً:

أولها؛ في الحقبة المتأخرة من حياة الشعب اليوناني، فترة الكوميديا التي ألمعنا إليها في تلخيص **الفينومينولوجيا** و**فلسفة التاريخ** و**تاريخ الفلسفة**. كل شيء بدأ بالسوفسطائيين الذين حولوا «الحياة «السعيدة» للشعب اليوناني الذي كان يحيا حياة «الجماعة» أو «الروح الحقة» إلى شقاء. ها هم يشككون بالقيم اليونانية، معلنين أن «الإنسان مقياس كل شيء». وهو المبدأ الذي عد مقدمة العدمية: ما أمتع الإنسان الفرد وأفاده ـ ذلك هو الحق والعدل والخير. . ومعنى ذلك ضرب وحدة الشعب اليوناني الصميمية (الوطن، الجماعة، الأسرة). . وها هو سقراط يعلم الناس أن على الإنسان أن يبحث عن الحق والعدل والخير؛ أي عن القيم، بذاته لا في آلهته. . ثم إنه يبادر إلى أن «يخترع» الأخلاق الفردية التي خالفت الأخلاق اليونانية الجماعية. فالإنسان الأخلاقي عنده ليس ذلك الذي يفعل الخير طبيعة وإنما الذي يفعله قناعة. وها هو أفلاطون يعمد إلى طرد خالقي التصورات الدينية الجماعية اليونانية إلى خارج جمهوريته؛

نعني هوميروس وهزيود. وأخيراً «ها هو الممثل الكوميدي يعلن على الملأ بطلان كل شيء، بما في ذلك القوى الإلهية والقوى البشرية على السواء، بل بما في ذلك أيضاً تلك الصيغ الأخلاقية التي إذا خلي بينها وبين نفسها لم تلبث أن استحالت إلى سحب متطايرة. .»[٣٢]. ها أبطال الكوميديا يتحولون إلى أناس عاديين يضحكون من روح الشعب اليوناني التي خزيت. فإن نحن نظرنا إلى ظاهرهم ظهروا يضحكون، وإن نحن نفذنا إلى باطنهم بدوا يبكون من فقدان آلهتهم. فهذا «الوعي السعيد» ظاهره السعادة (الكوميديا) وباطنه الشقاوة (التراجيديا). فهو إن تؤمل حق تأمل بدا أنه وعي شقي بائس تعيس. . والحق أن «الوعي الشقي لهو الوعي بهذا الأمر التراجيدي الذي يثوي في عمق الكوميديا؛ هذه المرارة التي أصابت جميع الكوميديين العظام بما أنهم دمروا كل يقين. لقد أضحت الشخصية بلا قيمة أو عظمة وماتت روح العمل الفني. هنا ظهرت التراجيديا الكبرى، تلك التي تولدت عن موت الإله نفسه. وإن فقدان كل يقين، وفكرة الشقاوة المطلقة، وفكرة موت الإله، أفكار تعني الشيء نفسه، وتفيد المعنى نفسه». هنا يعلن النبأ القاسي: «إن الإله قد مات» وتسود النذارة مسد البشارة. وما تدنيس معبد دلفي وترجيسه ونهبه إلا أمارة على أن الله هجر الروح اليونانية. ها هو المحراب يدنس والإله يقتل.

ثانيها؛ تم الإعلان عن موت الإله في حياة الشعب الروماني. هنا أيضاً شهادة على «الإله المفقود». هؤلاء الرومان لم يفعلوا شيئاً سوى أنهم «استوردوا» آلهتهم من اليونان بعد مغالبتهم لهم. تلك إذاً آلهة اليونان نفسها تُعبد في الرومان. لكن بَعُدَ ما بين الدينين! تحفظ أسامي الآلهة وتختلف طرق عبادتها. فاليونان عبدوا آلهتهم، في أول عهدهم، حباً في الألوهة والجمال. أما عبادة الرومان فقد كانت عبادة باردة خارجية فقدت مضمونها العميق الرائع. وكأننا هنا أمام «آلهة مسرح» تظهر «آلهة اليونان»، على خشبة مسرح الرومان، «ميتة غريبة». فهي لم تعد سوى «آلات» تستعمل استعمالاً خارجياً نفعياً كما تستعمل الآلات في المسرح لتحقيق إيهام وتحصيل إعجاب[٣٣]. والشاهد على ذلك، تجميع الآلهة في مجمع الآلهة البانثيون على نحو فظ فج أمارة على إحالة الآلهة على متحف التاريخ.

---

(٣٢) نص من كتاب **الفينومينولوجيا** أورده إبراهيم زكريا في: زكريا إبراهيم، **هيجل أو المثالية المطلقة**، عبقريات فلسفية؛ ٢ (القاهرة: مكتبة مصر، ١٩٧٠)، ص ٤٢٦.

(٣٣) Hegel, *Leçons sur la philosophie de l'histoire*, p. 226.

هنا في الرومان عالم محروم من الآلهة مفتقد إليها[٣٤]. والحق أن العالم الروماني هو العالم الممزق بين خارج قاس (الاستبداد/ الصورية الحقوقية) وداخل فارغ (الباطنية الرواقية والشكية). وهو عالم شقي هجرته الآلهة. وهو عالم ما يفتأ ينتظر وينتظر. . «ففي الامبراطورية الرومانية نما الإحساس المتزايد بالرغبة في الانفصال عن شقاء الأزمنة والانكفاء في الروح والبحث عما لا يوجد (في عالم الحاضر). . ذلك أن العالم المفتقد إلى الآلهة والحقوق والعوائد كان يدفع الروح إلى أن تنكفئ على ذاتها»[٣٥]. ولذلك «تجمعت كل أنحاء الوعي، حسية أكانت أم رواقية أم شكية، متحلقة حول مهد ميلاد الروح الجديدة تنتظر بفارغ الصبر. وفي مركز هذا الدائرة كان ألم الوعي الشقي. . وعنه نشأ الإله الجديد؛ وذلك بعدما كان كل شيء عند هذا الوعي قد فقد معناه، بل إن الوعي نفسه فقد معناه عند ذاته. لكن في هذه الشقاوة تلقى الوعي الهبة الأعظم والهدية الأسمى»[٣٦]. ولم تكن هذه الهبة على التحقيق سوى المسيحية التي هي ديانة «موت الإله» لا من حيث هجرته للعالم وافتقاد الدنيا له، كما كان الشأن عليه عند اليونان والرومان، ولكن من حيث تصالحه مع الأمر البشري الدنيوي.

ثالثها؛ في العصور الوسطى. ذلك أن الإله «يقتل» مرة أخرى في العصور الوسطى بعدما عاش أواخر الدولة الرومانية (ميلاد المسيحية). فهنا فلسفة سكولائية تهتم بعالم الروح (عالم الفكر) وتهمل عالم الحياة (العالم الدنيوي). والحق أننا «هنا إزاء عالمين اثنين: مملكة الحياة ومملكة الموت. وفي تصور الخيال والحمية كان العالم الإلهي تستوطنه الملائكة والقديسون والشهداء، وكان هذا العالم المفارق لا يستوطنه الوعي بالذات المفكر الكوني العقلي الذي لم تكن له أي طبيعة أو تحقق واقعي. أما في الواقع المباشر؛ أي في الطبيعة الحسية فلم يكن هناك أثر للشأن الإلهي، لأن هذا العالم كان يتصور على أنه قبر الإله، كما أن الإله كان يحيا خارجه. والحقيقة أنه وحده الموت كان يسمح بالعبور إلى المملكة الإلهية التي يسكنها الموتى، كما أن العالم الطبيعي كان بدوره ميتاً ولم يكن يحيا إلا بانتظار العالم الآخر وأمل

---

(٣٤) Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Leçons sur l'histoire de la philosophie, tome 4: La Philosophie grecque: Le dogmatisme et le scepticisme, les néoplatoniciens*, traduit de l'allemand par Pierre Garniron, bibliothèque des textes philosophiques (Paris: Vrin, 1975), pp. 813-814.

(٣٥) المصدر نفسه، ص ٨١٤.

(٣٦) Wahl, *Le Malheur de la conscience dans la philosophie de Hegel*, p. 76.

لقائه، وما كان له أي حضور واقعي». وهكذا تم تصور العالم الدنيوي على أنه«مهجور من الله متروك متخلى عنه»[٣٧]. ولعل هذا هو ما دفع الكنيسة إلى الإقبال على الأمر الدنيوي. لكنه كان الأمر الدنيوي الفظ؛ أي دنيوي الأنانية والعنف والإقصاء. ثم إنها نقلت إلى العالم العلوي ما وجد في الأرض (جنة عدن) فأفقدته روحيته وسلبته كنوزه المقدسة. وفضلاً عن ذلك، راحت الكنيسة تبحث عنه في القدس، فلم تجد إلا النعش الفارغ ـ كناية عن فراغ وعيِها بذاتها ـ إذ «ما كان للقبر أن يكون إلا قبراً». والكنيسة إذ بحثت عنه كانت تبحث عن ضياع الناس وقبرهم في عالم هجره الإله.

ورابعها؛ في فلسفة الأنوار الحديثة. وهنا يلامس هيغل أزمة الحداثة بما هي زمن «موت الإله». فهنا أيضاً وبعد جهود مفكري النهضة التي عبرت عن عودة الشأن الإلهي إلى الأمر الدنيوي بعد عهود غياب طويلة ـ وذلك من خلال الكشف عن إلهية الفن والطبيعة والمجتمع ـ ها هي الأنوار تعمد من جديد إلى بناء تصور للإله المتواري البعيد المفارق المتعالي. ذلك أنه «بقدر ما تملك العقل نفسه أدار وجهه لله ومدد مجال المتناهي»[٣٨]. فمشكلة الأنوار أنها «رمت بالرضيع مع الغسيل»؛ أي أنها عملت على نقد الإيمان، لكنها في الوقت نفسه، إذ هي ركزت على حقائق هذا العالم الدنيوية الحسية كل التركيز، فإنها سفهت أحلام العالم الآخر. فكل تحديد عندها مرتبط بالنهاية، وكل تسام مولد للشعوذة. بهذا يصبح الإله كائناً غير مرغوب فيه؛ كائناً أسمى صعب الملتمس ليس يمكن علمه بعلم ولا دركه بدرك؛ أي كائناً فارغاً نخباً. وهذه النظرة من شأنها أن تفرغ الشأن الإلهي من حقيقته وأن تفقده قداسته. وبهذا تكون الأنوار قد «مزقت الوحدة الجميلة التي كانت قائمة لدى الاعتقاد بين الثقة واليقين المباشر، كما أنها دنست وعيه بأفكار ساقطة مدارها على الواقع الحسي».

والحقيقة أن حركة الأنوار الألمانية ورثت من حركة الأنوار الفرنسية العناية بالأمر المتناهي والحسي (العالم الطبيعي)، لكن الله عندها بقي بعيداً متوارياً غائباً. فالعالم الموضوعي (عالم الحق والواجبات والحياة الاجتماعية

---

(٣٧) Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Leçons sur l'histoire de la philosophie, tome 6: La Philosophie moderne, de Fr. Bacon aux Lumières*, traduit de l'allemand par Pierre Garniron, bibliothèque des textes philosophiques (Paris: Vrin, 1985), p. 1123.

(٣٨) المصدر نفسه، ص ١٧٦٥.

والسياسية) والعالم الطبيعي، صارا يندرجان في العالم المتناهي الحسي، ويفتقدان إلى الأمر الإلهي والمقدس. والسؤال الذي يطرحه هيغل درءاً لعدمية هجرة الله هذه هو: «كيف لنا بأن نستعيد الإله المفقود المضاع؟»[٣٩] فهنا الشأن المتناهي [الاعتبار الحسي] استحوذ على كل شيء ـ العالم الموضوعي والإرادة البشرية والحرية الإنسانية ـ بل إنه أضحى عين المطلق المفتقد إلى إله حق. وهنا مثالية ألمانية تسعى إلى استدخال الإله (المعنى) من جديد إلى عالم فقد معناه. فكيف السبيل إلى تجاوز هذه العدمية؟ ليس من حل في نظر هيغلَ سوى القول بالمعقولية سواء تعلق الأمر بمعقولية الطبيعة أم بمعقولية الروح (الحياة الاجتماعية). وإذا كان هيغل قد رأى أن الطبيعة تشهد، على الرغم من قوانينها ونظامها وضوابطها، على «إله مفقود»، فإن ما كان يرعبه حقاً هو أن معاصريه كانوا يتصورون أن العالم الروحي «يقع تحت رحمة الصدفة والهوى، وأن الله قد تخلى عنه»؛ بل إنه ليعيب على الفلسفات الذاتية الحداثية (كانط، ياكوبي، فيشته) أنها، بتأثير من حركة الأنوار الألمانية، عادت لتتصور الإله كائناً غيبياً بعيداً متوارياً. ومن ثمة عادت لتقول عنه إنه لا يمكن معرفته. وفي ذلك «إحساس قامت عليه ديانة الأزمنة الحديثة؛ أعنيَ الإحساس بأن الإله نفسه قد مات»[٤٠]. أفي هذا الإحساس الحديث عود على بدء؟ أي عودة إلى الوعي الشقي الممزق الذي ظهر أيام الرومان؟ وإذا كان الأمر كذلك، أَوَفي ذلك انتظار لعودة الإله والإلهي إلى صلب الحياة التي هجرتها الروح؟

يبدو أن هيغل لم يمل إلى مقارنة عصره بعصر من التاريخ قدر ميله إلى مقارنته بعصر الوعي الشقي؛ أي عهد الفترة الرومانية. قال في **فلسفة الدين**: «إن عصر الأباطرة الرومان لشبيه بعصرنا هذا»[٤١]. وعاد في آخر الكتاب، عوداً على بدء، يستحضر المقارنة نفسها[٤٢]. ففي العهدين معاً تم تصور الذات على أنها متناهية، كما تم تصور الحرية بصفتها أمراً عرضياً زائلاً. والذات والحرية، باعتبارهما متناهيتين (على نحو ما نجده في الوعي اليهودي السائد في الفترة الرومانية وفي فلسفات الذاتية الحديثة)، من شأنهما أن يدعا الأمر الجوهري

---

(٣٩) المصدر نفسه، ص ١٧٦٥.

(٤٠) Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Foi et Savoir*, traduit de l'allemand par A. Phélonenko et C. Lecouteux, bibliothèque des textes philosophiques (Paris: Vrin, 1988), p. 206.

(٤١) Hegel, *Leçons sur la philosophie de la religion*, 3ème partie, 1 - *La Religion absolue*, p. 26.

(٤٢) المصدر نفسه، ص ٢١٥.

والحقيقي وراءهما في عالم بعيد (الشأن الإلهي) يطمحان إليه ويتوقان من دون أن يتمكنا من دركه. فهو يبقى في اعتبارهما سراً مكنوناً مكتوماً. ذلك هو الوعي الشقي. وهو في الحالين معاً يقود إلى البحث عن السعادة الشخصية وترك العالم البائس يلقى مصيره المحتوم. إذ كما أن الفرد الروماني ـ بعد أن فقد الدين معناه وحطمت الحياة السياسية واحتار الفرد في أمره ـ ما عاد يهتم بالشأن العام وإنما هو انكفأ على ذاته (الرواقية والشكية)، فكذلك هو الفرد الحديث انكفأ على «لذاذة عيشه» وعلى «ملذاته الخاصة» وما عاد يسمع إلا إلى صوت ذاته. . أما عن معرفتنا بالله «فما عدنا نعلم شيئاً، وإنما عادت معرفتنا به ميتة وتاريخية»[٤٣]. وهكذا، فعندما «يتم تحقيق الفرد لوجوده النهائي ورضاه به، وعندما يتم استبعاد كل أمر جوهري وأساسي، وعندما لا يعود الإنسان يملك الحقيقة الموضوعية. . . ولا يعود هناك من شيء ثابت صامد سوى التناهي في ذاته وسوى السطحية المتعجرفة، وسوى غياب الأساس، لا تعود ثمة من سيادة إلا للنزعة الأنوارية الشكية الراضية عن نفسها»[٤٤]. وفي ذلك أخطر الأخطار العدمية على الحداثة وأوكدها.

أما بعد، لقد تنبه هيغل أيما تنبه إلى مآزق الحداثة البادية والآتية؛ إذ نبه إلى استبداد روح الارتياب والعبث بالزمن الحديث حد إعلانه عن «موت الإله». بيد أنه ظل مؤمناً، في قرارة نفسه، بمقدرة الحداثة على التغلب على هذه المطاب. غير أن اعتباره أعراض «مرض الحداثة» هذه أعراضاً طارئة زائلة فوّت عليه إمكان التعمق في فهم ظاهرة «العدمية» التي صارت للحداثة ملازمة. والسبب في ذلك، أنه حكم منطق المقايسة التاريخية بأن قاس عهدنا على العهود السالف، ولئن هو أفلح في العديد من المناسبات في بيان ميزة زمننا هذا المدعو «زمناً حديثاً»، فإن المشابهات التي اكتشفها عادة ما حجبت عنه المباينات. إذ فوت عليه هذا الحجاب أمر درك أن «العدمية بنت الحداثة»، وأن هذه الظاهرة صارت لها لازمة، وأن على المحدثين القبول بهذا الأمر. وهكذا، بعد أن انقشع ضباب الأزمنة الوسيطة الذي كان يرسم زمنية للإنسان وأفقاً في يوم آخر منتظر مرتقب وحياة بعدية مأمولة، صار الإنسان الحديث، وقد نَقَّلَ فؤاده من الدينونة إلى الدنيوية، يتمثل بقول دانتي في **الكوميديا الإلهية**: «الآن يرفع زورق فكري أشرعته، لكي يجري

(٤٣) المصدر نفسه، ص ٢١٦.

(٤٤) المصدر نفسه، ص ٢١٧.

على مياه أهدأ، تاركاً وراءه بحراً خضماً». غير أن ما خفي على هذا الإنسان أنه كان مقبلاً على مغامرة من مغامرات وجوده ـ الأخطر والأشد وقعاً عليه ـ لا يعلم حتى الآن مؤداها. إذ صار زمن الحداثة لا يدرك إلا بما هو زمن مغامرة. ومغامرة الحداثة بعد أن أطلقت حبال سفينة الإبحار في الزمن المجهول ليشبه شأنها شأن أولئك البحارين البرتغاليين الذي كانوا في كل مناسبة يقدمون فيها على مواجهة المحيط الأطلسي حتى يودعوا أهاليهم كأنه الوداع الأخير لإقدامهم على أرض مجهولة لهم غير مُستعلمة وغيابات مُستعجمة لهم غير مُستعرفة.

وبعد وقبل، لسنا بحاجة هنا إلى أن نكرر القول: هو ذا حال الإنسان الحديث: شأنه شأن الماء ينفلت من بين الأصابع: إن أنت قلت: الشأن في الإنسان أنه كائن اجتماعي، إن أنت أدمجته في جماعته وترضيته بانغماره فيها ملكته، تمرد الإنسان العادي عن الجماعة وكفر بها وطلب العزلة والميزة على الخلق. وإن أنت قلت: لعل الشأن في الإنسان أنه كائن اقتصادي، إن أنت حققت له الوفرة أرضيته، ثار الإنسان على مجتمع الاستهلاك وعلى الوفرة. وإن أنت قلت عنه: إنه غريزة جنسية، إن أنت دفعته إلى إشباعها كسبته، تخلى عن كل رغبة جنسية وتبتل: حيرة الإنسان في زمن الحداثة. وهي حيرة وضع هيغل الأصبع عليها فما أفاد في مداواتها ـ وأنى لنا بمداواة ما من شأنه ألا يرتفع ـ وإنما هو حام حولها وخفيت عنه.

الفصل السابع

تخوم فكر هيغل: أهي نهاية الحداثة؟
(في القول بنهاية التاريخ ونهاية الفلسفة)

إن مدار مسألة «نهاية الحداثة»، بالنظر إلى فلسفة هيغل، إنما هو، من الجهة التاريخية، على القول بدعوى «نهاية التاريخ»؛ ومن الجهة الفلسفية، على القول بدعوى «نهاية الفلسفة». فلا يتخذ إمكان القول بـ «نهاية الحداثة»، عند هيغل، هذا الاسم ولا ذاك الرسم، إنما يتخذ صورة القول بـ «نهاية التاريخ» البشري والزعم بـ «نهاية القول الفلسفي». ومن المعلوم أن أطروحتي «نهاية التاريخ» و«نهاية الفلسفة» شكلتا إحدى أهم المواضع الجدلية في فلسفة هيغل ـ بالإلماع إلى مواضع جدلية أخرى؛ شأن مسألة «دينية» أو «دنيوية» الفكر الهيغلي، ومثل قضية «محافظة» أو «ليبرالية» فلسفته السياسية. وبالجملة، هذان «موضعان جدليان» في فلسفة هيغل، أو لنقل، متوسلين ألفاظ كانط، «قضيتان إشكاليتان» أو «مُشْكَلَتان»؛ قضيتان تذهبان بالباحث فيهما المنقر عليهما شتى السبل فيورد تصديقاً لهما ما يفيد القول ونقيضه.

والحق أن طابع هاتين المسألتين «الإشكالي» بدا واضحاً للعيان منذ وفاة هيغل على أقرب تقدير، هذا إن لم نقل، اعتماد على مراسلات هيغل نفسه، أيام حياة الفيلسوف. وكيف يكون الأمر خلاف ذلك، وهذا رودولف هايم ـ أحد أشهر من ألفوا في سيرة هيغل الفكرية ـ ذكر في كتاب **هيغل وزمنه** (برلين ـ ١٨٥٧) انشغال تلامذة الشيخ بأحد هذين الموضعين الجدليين ـ ونعني به القول بـ «نهاية التاريخ» ـ فقال: إن هؤلاء «أخذوا بفارغ الجهد يناقشون

الصورة التي يمكن أن يتبدى عليها مضمون التاريخ الكوني المقبل بعدما أفلحت روح العالم ـ وقد تمثلت في فلسفة هيغل ـ في بلوغ مرماها؛ نعني تحقيق العلم المطلق ذاته»؟[١] والحال أن الأدبيات المرتبطة بالقول الهيغلي بدعوى «نهاية التاريخ» لم تفتأ تتبلور وتتطور، من كويري إلى فوكوياما مروراً بكوجيف وكرونر وماورر وروبنشتاين وفايل وغيرهم كثير. تقاس على ذلك مسألة «نهاية الفلسفة» من حيث ساد الزعم بأن الفلسفة استنفدت ذاتها في الفلسفة الهيغلية باعتبار أن مسارها قد أكمل مساقه من أيونة إلى يينا. أَوَلم يقل أحد أبرز شراح هيغل: «إن خطاب هيغل يستنفد كل إمكانات الفكر [الفلسفة]، فلا يعود بمقدورنا أن نعارضه من دون أن ينتهي هذا الخطاب الاعتراضي ذاته إلى أن يشكل جزءاً من الخطاب الهيغلي أو يعيد صياغة فقرة من فقرات النسق باعتباره عنصراً من «لحظة» ضمن كل ما يحتويه ويشمله»؟[٢] أَوَلم يذهب مفكر هيغلي آخر إلى حد تمني «وضع نقطة النهاية للفلسفة»؟[٣].

الحال أن ليس غرضنا هنا أن نتتبع هذه الأدبيات المتعلقة بهذين الموضعين المشكلين بالرصد ولا بالنقد. وإنما غاية مطمحنا، في ما نحن عازمون عليه، أن نبرز نشأة القول الإشكالي هذا من داخل قلب الهيغلية نفسها.

أولاً: نهاية التاريخ

اتخذ إمكان القول الهيغلي بـ «نهاية التاريخ» صورتين دخلهما التعارض، أو لنقل بلغة القدماء، اتخذ شكل «مُنَاقَضَة». فأما الصورة **الأولى** ـ أو المناقضة الأولى ـ فهي صورة التعارض بين رفض كل نبوءة نيطت بالمستقبل، ومخالفة هذه القاعدة الذهبية في فلسفة التاريخ الهيغلية باستصدار نبوءات تستطلع طلع المستقبل في مناسبات متباينة. وأما الصورة **الثانية** ـ أو المناقضة الثانية ـ فهي التعارض المضمر بين التلميح ـ دون التصريح ـ إلى «اكتمال» حركة الواقع و«نهاية» فعل التاريخ، ومتابعة الحديث، من الجهة

---

(١) رودولف هايم (Rudolf Haym) نقلاً عن: R. K. Maurer, «Hegel et la fin de l'histoire,» *Archives de philosophie*, vol. 30, no. 4 (1967), p. 486.

انظر أيضاً: Rudolf Haym, *Hegel und seine Zeit* (Berlin: Rudolf Gaertner, 1857).

(٢) Alexandre Kojeve. *Introduction à la lecture de Hegel* (Paris: Gallimard, 1979), p. 469.

(٣) إريك فايل (Eric Weil) نقلاً عن: Raymond Aron, *Mémoires* (Paris: Julliard, 1983), p. 732.

المناقضة، عن أنحاء «قصور» الواقع وأشكال «نقصانه». لنفصل القول في هاتين المناقضتين:

لما كان القول بنهاية التاريخ قولاً حدياً؛ أي قولاً يتعلق بأحد حدود فلسفة التاريخ وتخومها ـ وهو الحد الذي يشكله الحاضر وما بعده أو وراءه، كان يسهل على الفيلسوف التاريخي الذي كانه هيغل، وقد استعرض سير الروح التاريخية، استصدار نبوءة تستطلع طلع المستقبل بناء على استقراء الماضي والحاضر. لكن هيغل رفض إمكان هذه النبوءة، سواء هي اتخذت شكل تطلع نظري تاريخي «وضعي» يقره منطق الفكر التاريخي ـ ما يعرف عندنا اليوم بـ «المستقبليات» أم «علم استشراف المستقبل» ـ أم شكل نبوءة أشبه ما تكون بالكهانة والعرافة.

والحق أن مسألة رفض التطلع «النظري» إلى المستقبل مبنية، عند هيغل، على مقدمات تتعلق بتصوراته لطبيعة الصلة بين الفرد وعصره ألمع إليها بصريح اللفظ فقال: «لا يمكن لأي فرد، مهما كان، أن يتخطى الحدود التي يسمح له بها عصره؛ وذلك لأن العصر يشكل مبدأ روحه. ولئن هو حق أنه من الجائز بلا شك الانشغال بما يستقبل من الزمان؛ مثل أن يروم امرؤ التطلع إلى معرفة مآل أمر في المستقبل ـ أَوَليس الحاضر حابلاً بالمستقبل أماراً عليه؟ ـ فإنه يحق القول أيضاً: إن رغبتنا في هذه المعرفة إنما هي تعكس، على التحقيق، توقنا إلى حاضر آخر غير حاضرنا. والأمر الذي يجب أن يعلم هو أنه ما بمستطاع امرئ، مهما كان قدره، تجاوز زمنه أو القفز عليه»[٤]. ويجري مجرى هذا القول ما قاله هيغل في موضع آخر: «إن الفرد هو ابن شعبه وابن عالمه، وهو قادر على أن يجاهر برأيه [الرافض للواقع] كيفما شاء، لكنه لا يستطيع أن يتجاوز عصره ما دام ينتمي إلى روح كلي واحد هو جوهره وماهيته، فكيف يكون له أن يهرب من ذلك...؟»[٥] كما ينسج على منواله ما أدلى به في مقام آخر: «ما كان من شأن الفرد أن يجاوز

---

(٤) Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Leçons sur l'histoire de la philosophie: tome 2: La Philosophie grecque des sophistes aux socratiques*, traduit de l'allemand par Pierre Garniron (Paris: Vrin, 1971), p. 202.

(٥) Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Leçons sur l'histoire de la philosophie, tome 1: Introduction, système et histoire de la philosophie*, traduit de l'allemand par J. Gibelin (Paris: Gallimard, 1970), p. 91, et

جورج ويلهلم فردريك هيغل، **محاضرات في تاريخ الفلسفة**، ترجمة إمام عبد الفتاح إمام (القاهرة: مكتبة مدبولي، ١٩٩٧)، ص ١٦٠.

زمانه. وأنى له بذلك وهو ابن وقته؟ وجوهر هذا العصر هو ماهية هذا الفرد الذي يعبر عن ذلك العصر في صورة جزئية خاصة. وليس باستطاعة أي إنسان أن يهرب من جوهر عصره مثلما هو عاجز عن الخروج من جلده»[٦]. والمباني المتولدة من هذه الاستعارات الثلاث؛ نعني بها استعارة استحالة قفز المرء فوق عصره، وتلك المتعلقة بهروبه من زمنه، وهذه الدائرة حول خروجه من جلده ـ إنما تفيد أن إرادة التنبؤ بالمستقبل تخبرنا عن حال المتنبئ (الفرد في زمنه) أكثر مما تخبرنا عن حال المتنبأ به (المستقبل)؛ إذ تطلعنا عن وعي مبتئس يشرئب إلى وضع غير وضعه، ويطمح إلى حال غير حاله، ويتطلع إلى حاضر غير واقعه. فدل بذلك التنبؤ عن ضيق حال المتنبئ لا عن إمكان العلم بالمستقبل.

والحال أنه ـ تبعاً لفلسفة هيغل التاريخية ـ يستحيل التنبؤ بالمستقبل على نحو متعين وهيئة مواتية. والشاهد على تفسيرنا هذا قول هيغل عن هذا «النقد المتعجرف» الذي لا يرضى بواقع حاله ويتطلع ـ تنطعاً ـ إلى واقع غير واقعه ومآل غير حاضره: «لو كان التفكير أو العاطفة أو أي صورة شئت من صور الوعي الذاتي تنظر إلى الحاضر على أنه شيء باطل، وتسعى إلى تجاوزه بمنظور حكمة أعلى، فإنها تجد نفسها في فراغ. ولأنها لا تكون موجودة بالفعل إلا في الحاضر فحسب، فإنها هي نفسها مجرد عبث باطل»[٧]. والحال أن على هذه «الفلسفة الناقدة» في هذه الحال «أن توفر على نفسها [عناء] إسداء النصائح الطيبة»؛ وذلك بأن تتجاوز التفكير في «ما يجب أن يكون» إلى النظر في «ما هو كائن» وتفهمه والإقرار به.

والأمر أبين وألزم بعصرنا في قول هيغل: «إن أهم ما يجعل الناس ساخطين أخلاقياً ـ وهو سخط يفخرون به هم أنفسهم إلى حد ما ـ هو أنهم لا يجدون الحاضر متلائماً مع التحقق الفعلي للأهداف التي يعتقدون أنها خيرة وعادلة.. والحق أنه لم يحدث في أي عصر من العصور أن ظهرت مثل هذه المبادئ والأفكار العامة، أو عرضت بقدر من الثقة بالنفس يعادل ذلك الذي ظهرت به

(٦) المصدران نفسهما، ص ٩١ و١٧٤ على التوالي.

(٧) جورج ويلهلم فردريك هيغل، **أصول فلسفة الحق**، المكتبة الهيغلية، ترجمة إمام عبد الفتاح إمام (القاهرة: مكتبة مدبولي، ١٩٩٦)، ص ١١٤، و Georg Wilhelm Friedrich Hegel. *Principes de la philosophie du droit*, traduit de l'allemand par André Kaan, idées (Paris: Gallimard. 1940), p. 41.

وعرضت في عصرنا الحاضر»[٨]. وبالجملة، «هذا النقد ذو الطابع الذاتي لا يضع نصب عينيه سوى الفرد ونقائصه من دون أن يتعرف فيه إلى العقل الكلي الذي يتغلغل في الكل هو أمر هين. ويمكن لمن يوجهه أن يزهو ويختال إذا كان يضيف إلى نقده هذا تأكيد حسن نيته إزاء الخير العام، وإذا بدا أن هذا النقد يصدر عنه بدافع طيبة القلب. ذلك لأن الكشف عن عيوب في الأفراد، وفي الدولة، وفي تدبير الكل، أيسر من أن نرى أعماقهم وقيمهم الحقيقية. ذلك لأننا في هذا البحث السلبي عن العيوب نتخذ موقف الكبرياء والشموخ، بحيث نتغاضى عن الموضوع ولا ننفذ إلى داخله، وبذلك لا نفهم وجهه الإيجابي»[٩].

ولذلك لربما فهمنا كيف أن هيغل طالما استشهد بقول أبيقور (٣٤١ ـ ٢٧٠ ق.م.): «أما في ما يتعلق بالمستقبل، فلا يمكن أن نجزم بالقول: إنه أمر في متناولنا أو في غير ذلك. وذلك حتى لا ندفع إلى انتظاره كأمر متحقق في ما يأتي من الزمان، وحتى لا نقنط منه كأمر ما كان ليحصل في ما يستقبل من الأوقات»، وطالما هو علق عليه بقوله: «سواء تحقق المستقبل أم لا، فإن هذا الأمر لا يهمنا؛ إذ ينبغي ألا نوطن أنفسنا على الانزعاج منه. ذلك هو القول الحق في أمر الزمن الآتي»[١٠]. والحال أن هيغل لا يكتفي بترديد هذا القول على مسامعنا بل هو يقرن القول بالفعل ويلتمس للرأي التطبيق.. فها هو يرفض ـ في فلسفته التاريخية ـ التنبؤ بمستقبل الأمم البولونية فيقول: «إننا لم نعر الاهتمام لهذه الجماعات البشرية بسبب أنها ظلت لحد الآن بمنأى عن أوجه تشكل العقل التاريخي»، ويعلق على ذلك بضميمة قول ورد فيها على وجه التخصيص: «لن نأبه هنا لما قد تحققه هذه الجماعات في ما يستقبل من الزمان؛ وذلك لأن ذلك ليس شأننا، إنما شأننا الماضي وحسب»[١١]. وقس على ذلك أمثلة كثيرة عجت بها دراساته التاريخية وضجت، فأنت واجد فيها وقوفه على حدي «الماضي» و«الحاضر»، ورفضه لكل نبوءة في ما يأتي من

---

(٨) جورج ويلهلم فردريك هيغل، **محاضرات في فلسفة التاريخ**، ترجمة وتقديم وتحقيق إمام عبد الفتاح إمام، المكتبة الهيغلية، ٤ ج، ط ٢ (بيروت: دار التنوير للطباعة والنشر، ١٩٨١)، ج ١: **العقل في التاريخ**، ص ٩٩.

(٩) المصدر نفسه، ص ١٠٠.

(١٠) Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Leçons sur l'histoire de la philosophie, tome 4: La Philosophie grecque: Le Dogmatisme et le scepticisme, les néoplatoniciens*, traduit de l'allemand par Pierre Garniron, bibliothèque des textes philosophiques (Paris: Vrin, 1975), p. 730.

(١١) Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Leçons sur la philosophie de l'histoire*, traduit de l'allemand par J. Gibelin, bibliothèque des textes philosophiques (Paris: Vrin, 1979), p. 271.

الزمان. وهي أمثلة أشهر من أن تورد وأوضح من أن تستقصى.

ولعل دافع هيغل إلى رفض التنبؤ بالمستقبل كونه يقرن، على نحو وثيق، الفلسفة بالحاضر، وكون فلسفته «فلسفة حاضر» بامتياز. أَوَليس هو الذي يرى أن شأن الفلسفة إنما هو «إدراك للحاضر والواقع بالفعل»، وأن حقيقتها أنها «دراسة للعالم الواقعي الفعلي»؛ ومن ثمة فهي «ليست مهمتها أن تشيد عالماً في الماوراء، عالماً مزعوماً لا يعلم سوى الله أين يوجد»؟[١٢] أَوَليس هو القائل: «إن مهمة الفلسفة لتنحصر في تصور ما هو كائن؛ لأن ما هو كائن ليس إلا العقل نفسه. ولو أننا نظرنا إلى المسألة من وجهة نظر الفرد لرأينا أن كلاً منا هو ابن عصره وربيب زمانه. وبالمثل يمكن أن نقول عن الفلسفة: إنها عصرها ملخصاً في الفكر. وكما أن من الحمق أن نتصور إمكان تخطي الفرد لزمانه فإنه من الحماقة أيضاً أن نتصور إمكان تجاوز الفلسفة لزمانها الخاص، أو أن الفرد يستطيع أن يجاوز زمانه (. . .) وإذا استطاعت نظرية ما أن تجاوز العالم الواقع فعلاً، وأن تبني المثل الأعلى للعالم على نحو ما يجب أن يكون عليه، فإن هذا العالم يكون له وجود بغير شك، ولكن في رأس صاحب النظرية فحسب على هيئة عنصر لا قوام له، فما تريده أياً كان لا يمكن أن تبنيه في عالم الخيال»؟[١٣].

هكذا هي نظرة هيغل إلى أبعاد الزمان الثلاثة؛ نعني الماضي والحاضر والمستقبل. فعنده أن كل شيء ينبع من الحاضر ويعود إليه. وأنه لا الماضي يعتبر ولا الآتي ينتظر، وإنما الحاضر وحده يفهم وينظر. أما الماضي فعلى الرغم من أن هيغل خصص له أزيد من ثلث أرباع فلسفته في التاريخ وتاريخه في الفلسفة، فإنه لم يكن ليجعل منه قدوة أو أسوة ولا أنموذجاً للاحتذاء، ولا أقنوماً للاقتداء، ولم يكن ليحفر قبور الماضي حتى يستعيد أمجاد جثته. فالماضي عنده ليس أسوة والتاريخ لا يقدم دروساً. قال هيغل: «يطالب الحكام والساسة والشعوب بأن يتعظوا من تجارب الماضي. غير أن ما تعلمنا إياه التجربة والتاريخ هو أن الشعوب والحكومات لم تتعلم شيئاً قط من التاريخ، ولم تعمل وفقاً لمبادئ مستمدة منه»[١٤]؛ وذلك بسبب من بعد الحال بيننا

(١٢) هيغل، **أصول فلسفة الحق**، ص ١١١.

(١٣) المصدر نفسه، ص ١١٦.

(١٤) Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *La Raison dans l'Histoire*, traduit par Kostas Papaioannou, collection 10/18 (Paris: Union générale d'édition, 1965), p. 35.

وبين شعوب الماضي. وإذا حق أننا دأبنا على أن نعجب لتجربة شعب أثينا وتمدنه، وما زلنا نفعل ذلك حتى نتعاطف معه ونشاركه وجدانه، غير أنه يستحيل علينا أن نفعل ذلك حين نراه يسجد لكبير الآلهة زيوس ويقدم القرابين ويقيم القداسات أملاً في نصر وطمعاً في ظفر. والحال أن كل عصر يندمج في ظروف خاصة، ويعرض وصفاً للأشياء متفرداً. . فلا يسمح لمعاصريه أن يتعلموا من التاريخ لأنه ما كان من شأن التاريخ أن يعيد نفسه وينبغي له ألا يفعل. ومن ثمة فليس للتابعين بمن قبلهم أسوة ولمن بعدهم عبرة.

وأما المستقبل، فحسبنا المسوغات التي نظرنا فيها أعلاه، وكفايتنا قول أحد أبرز دارسي هيغل من معاصرينا: «ظل هيغل أيام نضجه كتوماً عن الحديث عما يحمله المستقبل من بيان أشد ما يكون الكتمان. بل إنه تعمد الكتمان وارتأى إبداءه. فبعد أن حنّكته التجارب بدا، في آخر صور مذهبه، بصورة أحد الفلاسفة الذين أنكروا، أكثر من غيرهم، إمكان التنبؤ بالحوادث المستقبلات. غير أن هذا ليس يمنعنا من القول: إن تبريرات موقفه أشبه ما تكون بالتفافات على الجواب؛ إذ كان يقول: «لئن كان الأمر الماضي يحوجنا إلى بذل كثير جهد فأنى لنا بالشأن الآتي؟»، كما كان يحب ترديد قول أبيقور: «إنما شأن المستقبل شأن لا يهمنا»»[١٥].

هذا في ما يخص اتخاذ النبوءة شكل استشراف نظري للمستقبل؛ أما في ما يخص ورود النبوءة على صورة «عرافة»، فإن هيغل أفرد للمسألة فقرات في **الموسوعة** ورد فيها، على وجه الخصوص، تساؤله عما إذا كان بمكنة الإنسان أن يعلم ـ بضرب من الرؤيا ـ ما ينفصل عنه بالزمن المستقبل. وقد أجاب بأن «التمثل يخطئ إن هو اعتقد أن العلم بالمستقبل على نحو أوثق وبحسب مقتضى الفهم أمر أعلى مرتبة من العلم العقلي بالحاضر الواقع»، وأن علينا أن «نجزع ونندب سوء حظنا لعدم مكنتنا من مثل هذا العلم». وعنده، أن لا مجال لمثل هذا التأسي والأسف، بل إنه: «على العكس من ذلك تماماً يلزم القول، بدءاً، إن استباق المرء إلى الإطلاع على ما تخبئه الأيام وعلمه بما قدر عليه أن يحياه لحظة لحظة من غير تبديل أو تغيير لأمر من شأنه أن يحمله على الملل حد اليأس. غير أن الألطاف جعلت هذا العلم المسبق، بما هو متعلق

(١٥) Jacques D'Hondt, «L'Imagination de l'avenir,» *Bulletin de la société française de philosophie*, 86ème année, no. 1 (1992), p. 17.

بمستقبل مجهول؛ أي بشيء امتنع دركه لانغلاقه على نفسه، أمراً مستحيلاً، ما دام الحاضر المشخص وحده قابلاً للإدراك المحقق». وحتى إن أمكن، جدلاً، أن نسلم بأن هنا عرافة بالمستقبل، فإن هيغل يلاحظ أن العرافين لا يدققون حسابات الآتي من الزمان ولا يستوضحون الوقائع، ولا سيما إن هي تعلقت بحرية الأفراد. أضف إلى ذلك، أن هؤلاء لا يظهرون ـ على التقريب ـ إلا في الأزمنة التي يتعلق الأفراد فيها بالشأن الفردي والذاتي والعرضي والخاص، ويعرضون عن كل أمر عام وكوني وضروري. والعرافات، على الجملة، «حالات يطالها كثير شك وتعتريها شوائب مرية»(١٦).

وبه يتبين أن هيغل رفض النبوءة بالمستقبل قولاً وفعلاً ونظراً وعملاً. لكنه ما لبث أن «ناقض» نفسه في المواضع العديدة. إذ انسابت النبوءات من فمه كما تتراءى الأحداث الآتية في بلورة الكاهنة. وقد قمنا بإحصاء هذه النبوءات أو الاستشرافات فوجدناها لا تقل عن ست نبوءات وردت منبثة في ثنايا فلسفته التاريخية.

أولها؛ أنه فاخر بنفسه في رسالة إلى ناشره وصديقه نيتامر (٢٨ نيسان/ أبريل ١٨١٤) ذكر فيها أنه تنبأ في كتاب **الفينومينولوجيا** (١٨٠٧) بالمآل المبتئس الذي آل إليه مشروع الثورة الفرنسية والمصير البائس إلى صار إليه نابليون، فقال: «لقد حدثت يا عزيزي الكثير من الأشياء حولنا. وإنه لحقاً منظر مريع مؤسف أن نرى عبقرية فذة تدمر نفسها على هذا النحو [يقصد نابليون]. . ولذكرى الحدث أقول: إنني ـ وأنا هنا لا محالة مادح نفسي أو متمدح ـ تنبأت بكل هذه الهزة العنيفة. ففي عملي [**الفينومينولوجيا**] قلت بالحرف الواحد في الصفحة ٥٤٧ [من الطبعة الألمانية الأولى]: «إن الحرية المطلقة (التي تم توصيفها من ذي قبل على أنها الحرية الخالصة التجريد؛ نعني حرية الجمهورية الفرنسية الشكلية التي أنبأت عن أنها وريثة فلسفة الأنوار) قد انسحبت من الحاضر الذي بدأ يدمر نفسه [في فرنسا] لتنتقل إلى بلد آخر (وكان يدور بخلدي آنذاك اسم بلد واحد [وقد علمته بروسيا])، بلد للروح الواعية بذاتها حيث الحرية المطلقة التي عدمت التحقق سرعان ما اكتشفت قيمة الحق، وفي

(١٦) Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Encyclopédie des sciences philosophiques, tome 3: Philosophie de l'esprit*, traduit et annoté par B. Bourgeois, bibliothèque des textes philosophiques (Paris: Vrin, 1988), pp. 478-480.

فكرة الحق هذه واجدة لا محالة رضاها، ولا سيما إن نحن علمنا أن الروح، بما هي روح، فكر على التحقيق وتبقى فكراً على الدوام، كما تعلم أنها هي ذاتها هذا الوجود الحق الذي آب إلى ذاته بما هو الماهية الكاملة التامة. ها قد نشأ إذاً شكل للروح جديد، شكل الروح الأخلاقية»[١٧].

ثم ما لبث أن أعاد الكرة مرتين في المقدمة إلى **فلسفة التاريخ** الموسومة بـ «العقل في التاريخ» حيث قال في واحدة تنبأ فيها بمستقبل الولايات المتحدة الأمريكية: «أمريكا إذاً هي أرض المستقبل. فها هنا سوف يتكشف في العصور القادمة عنصر مهم من عناصر تاريخ العالم؛ وربما كان ذلك على شكل نزاع بين أمريكا الشمالية وأمريكا الجنوبية. إنها بلاد الأحلام لجميع أولئك الذين ملوا وضجروا من مخزن الأسلحة التاريخي في أوروبا القديمة. ويروى عن نابليون أنه قال: «أوروبا القديمة هذه تشعرني بالسأم». وعلى أمريكا أن تنفصل عن الأرض التي تطور عليها تاريخ العالم الآن»[١٨]. كذا فعل أيضاً في رسالة إلى صديقه وتلميذه الروسي البارون بوريس ديكسكول (٢٨ نونبر (تشرين الثاني/ نوفمبر)١٨٢١)، حين قال متنبأ بمستقبل روسيا: «يا لسعادتك أن يكون لك وطن (روسيا) له مكانة عظيمة في تاريخ العالم وسيكون له، من غير أدنى شك، مصير أعظم في المستقبل. ويبدو كما لو كانت الدول الحديثة قد بلغت ـ بدرجات متفاوتة ـ نهاية تطورها، ولربما كان الكثير منها قد تجاوز النقطة العليا من هذا التطور وصار راكداً ساكناً. أما روسيا فعلى العكس من ذلك ـ وهي ربما كانت أقوى الدول ـ تعمل في صدرها قدرة هائلة على تنمية طبيعتها العميقة. وأنت شخصياً لك الحظ ـ بفضل ميلادك وثرائك ومواهبك ومعلوماتك ـ في أن تشغل قريباً في هذا البناء العملاق مكانة لن تكون ثانوية»[١٩].

هذا فضلاً عن نبوءات أخرى عجت بها فلسفته في التاريخ وضجت؛ مثل نبوءته حول الصين من حيث إنها سائرة إلى أن تخضع إلى الهيمنة الأوروبية شأن سائر دول الشرق، أو نبوءته عن الأمم البولونية بما هي بمكنتها أن تحظى بأهمية في تاريخ المستقبل ما دامت هي لم تدخل بعد إلى عالم التاريخ الكوني

---

(١٧) هيغل، نقلاً عن: Terry Pinkard, *Hegel's Phenomenology: The Sociality of Reason* (Cambridge, MA; New York: Cambridge University Press, 1994), pp. 396-397.

(١٨) هيغل، **محاضرات في فلسفة التاريخ**، ج ١: **العقل في التاريخ**، ص ١٥٤.

(١٩) أورد الرسالة عبد الرحمن بدوي في: عبد الرحمن بدوي، **حياة هيغل** (بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ١٩٨٠)، ص ٩٩.

من بابه الواسع، أو نبوءته عن الهنود الحمر من حيث هم سائرون على المدى البعيد إلى أن تنبت فيهم روح الاستقلال؛ تلك الروح الأوروبية الخالصة.

تلكم إحدى المفارقات التي يشهد عليها متن هيغل. ها هناك رفض للنبوءة بالمستقبل إن نظراً أو رؤيا، إن استشرافاً أو استشعاراً، علماً أو كهانة... وها هنا شواهد على نبوءات كائنة واستشرافات حاصلة. فكيف السبيل إلى رفع ما يبدو على أنه «مناقضة»؟ الواقع أن نصاً أورده هيغل عقب تشكيكه بأمر العرافة، على نحو ما أجليناه سالفاً، ينير لنا هذه الضائقة. إذ يقول هيغل: «من المؤكد أن للإنسان المكنة على أن يتطلع بعلمه إلى ما يجاوز به محض العلم المقصور على حسية الحضور الفردي؛ لكن ما من سبيل إلى التطلع إلى ما وراء هذا العلم سوى التوسل إلى المعرفة العالمة بالشأن الأبدي الخالد الذي لا تجري عليه، كما تجري على الأمر الفردي المحسوس، آفتا الكون والفساد، ولا ينتمي بذلك إلى الماضي أو المستقبل وإنما إلى الحاضر بإطلاق؛ نعني الحاضر الذي شأنه أن يتجاوز الزمان وأن يحتضن في ذاته تعارضات الزمن وقد سويت وسكنت»[٢٠]. هنا يعود بنا هيغل مرة أخرى إلى «ميتافيزيقا الحضور» أو «ميتافيزيقا الآنية». فما من سبيل إلى فهم المناقضة البادية في شأن النبوءة بالآتي من الزمن، على سبيل الإثبات والنفي معاً، إلا باستحضار تصور هيغل للزمن مجدداً؛ نعني استحضار ما يسميه «ميتافيزيقا الزمن» ـ والمصطلح استعمله هيغل نفسه في دروسه عن تاريخ الفلسفة[٢١] ـ والتي مفادها أن «الفكرة ـ منظوراً إليها في حالة سكون ـ هي في الواقع بلا زمان. والتفكير فيها في حالة سكون هو المسك بها في شكلها المباشر، وذلك يرادف الحدس الداخلي لها. غير أن الفكرة من حيث هي عينية، شأنها شأن وحدة بين مختلفات، ليست بالضرورة حدساً، بل هي على العكس، بما أنها تمايز نفسها داخل ذاتها، ومن ثم فهي تتطور، تدخل إلى الوجود ذاتها، وهي كذلك تدخل إلى التخارج في صورة الفكر»[٢٢]. هنا «الفكرة» ـ سمّها «معنى المعنى» إن شئت أو «معنى الوجود» أو بلغة المنطق «الله قبل خلقه للعالم» ـ وهي حضور خارج الزمن وأبدية فوق الدهر. غير أن

---

(٢٠) Hegel, *Encyclopédie des sciences philosophiques, tome 3: Philosophie de l'esprit*, p. 479.

(٢١) Hegel, *Leçons sur l'histoire de la philosophie, tome 1: Introduction, système et histoire de la philosophie*, p. 52, et

هيغل، **محاضرات في تاريخ الفلسفة**، ص ١١٨.

(٢٢) المصدران نفسهما، ص ٥٣ و١١٩ على التوالي.

هذه الفكرة لما تتحقق في الوجود ـ أو قل لما يتشخص المعنى واقعاً وتقوم الغيبة حضرة ـ تصبح داخل الزمن تتطور هوية يدخلها عمل السلب والتناقض والجهد. غير أن هيغل لا يقصد بـ «الفكرة» المثالية وقد عدمت التحقق عالماً ماورائياً ماضياً أو مستقبلياً، وإنما هو يعني أمراً حاضراً باستمرار. فبالنسبة إلى الفلسفة «ما يشغلها ليس هو الماضي ولا المستقبل وإنما هو الحاضر: أعني ما هو موجود، وما له وجود أبدي: وهو العقل، وهذا كاف جداً ليشغل اهتمامنا»[٢٣]. ويزيد هيغل فيوضح مراده: «إن الأمر الحق هو بذاته ولذاته أبدي، فليس هو من الأمس ولا من الغد وإنما هو الحاضر بإطلاق: إنه «الآن». وإنه ليدل على الحضور المطلق. إن ما يبدو على أنه ينتمي إلى الماضي لشأنه أن يكون محفوظاً في الفكرة منذ الأبد. فالفكرة حاضرة والروح أبدية ولا يوجد زمن لم تكن فيه حاضرة أو لن تكون فيه كذلك. ذلك أن الروح لا تنتمي إلى الماضي ولا إلى الآتي وإنما شأنها أنها هي الأمر الحاضر الآني بإطلاق»[٢٤]. هنا أمران للاعتبار: الفكرة «المثالية» وتحققها «الواقعي» من جهة، و«الفكرة الواقعية» وتحققها «العملي» من جهة أخرى.

ففي الاعتبار الأول، لا تعد «الفكرة» أو «معنى المعنى»، على نحو ما أسلفنا، عالماً آخر من غير عالمنا، على نحو ما يتصور في عالم المثل الأفلاطوني أو عالم آدم قبل السقوط المسيحي؛ فالفكرة حاضرة في هذا العالم كائنة فيه حالة بين ظهرانيه. ولتكن هذه الفكرة هي «العقل الكوني» وما يقتضيه من مبادئ سياسية؛ شأن فكرة «الدستور» و«الحرية» و«العدالة» و«الذاتية».. فهذه فكرة لا توجد في عالم مثالي ماورائي وإنما هي متحققة، بالتساوي أو النقصان، في أنحاء من العالم. ولذلك فإننا «حين نؤكد أن العقل الكلي يحقق نفسه بالفعل، فإننا في الواقع لا نتحدث في هذه الحالة قط عن الفردي مفهوماً بالمعنى التجريبي؛ فهذا الأخير يقبل درجات من الأفضل والأسوأ، ما دامت الصدفة والخصوصية الفردية قد حصلتا من «الفكرة» على تفويض لممارسة قوتهما الهائلة. ولذلك فمن الممكن الاهتداء إلى الكثير من العيوب في الجوانب التفصيلية للظاهرة الكبرى. وهذا النقد ذو الطابع الذاتي الذي لا يضع نصب عينيه سوى الفرد ونقائصه من دون أن يتعرف فيه إلى العقل الكلي الذي

---

(٢٣) هيغل، **محاضرات في فلسفة التاريخ**، ج ١: **العقل في التاريخ**، ص ١٥٥.

(٢٤) Hegel, *La Raison dans l'Histoire*, p. 214.

وقد سقط من ترجمة إمام عبد الفتاح إمام.

يتغلغل في الكل، هو أمر هين»[٢٥]. فالحرية متحققة في الواقع وإن بنسب مختلفة، والذاتية حالة بالعالم وإن بدرجات متباينة، والعقلانية مبسوطة في الأرض وإن بمقادير متفاوتة.. ومن ثمة فالحرية والذاتية والعقلانية ليست ما يجب أن يكون ـ أو هي لا تدخل في باب «ما يجب» ـ وإنما هي حالة وحاضرة متحققة؛ أي تدخل في باب «ما هو واقع».. ذلك أن «العالم الحقيقي هو كما يجب أن يكون، والخير الحقيقي والعقل الإلهي الكلي، ليس تجريداً فحسب، وإنما هو مبدأ عام قادر على تحقيق نفسه.. وما تم إنجازه بحيث يكون نتيجة لهذه الخطة [الإلهية] هو وحده الواقع الحقيقي على الأصالة، وما لا يتفق معها هو وجود سلبي لا قيمة له...»[٢٦]، ولئن هو صح أنه في أصقاع عديدة من العالم لا يزال يسود العسف بدلاً من الحرية، وتحيا الجوهرية المتبلدة محل الذاتية، وتنمو اللاعقلانية فتقمع العقلانية... صح أيضاً أن هذه الأمور المخالفة للعقل يلزم أن تزول من جهة. وإن لشأنها أن تزول وتمحي بحكم مخالفتها لروح العصر. بهذا قضى منطق التاريخ.

وفي الاعتبار **الثاني**، يلحظ هيغل أن الفكرة ـ سيادة العقل ـ وإن تحققت في بعض ممارسات الدول الأوروبية فإن بقية الدول لا تزال تشهد على غيابها. لكنه يضيف بأنه مهما كان مصير هذه الدول فلن يكون سوى تحقيق الفكرة «الأوروبية» تحقيقاً. والمسألة، عنده، ليست مسألة فلسفية ومبدئية وإنما هي مسألة أمبريقية واختبارية، أو هي ليست مسألة نظر ومبدأ ـ فالنظر انتهى والأمر قضي ـ وإنما هي مسألة تنفيذ وتحقق. إذ ما أن يلاحظ هيغل أن الكثير من الدول تعدم تحقق العقل في واقعها حتى يجد أن «المسألة مسألة أمبريقية»؛ أي مسألة تطبيق، ثم يعقب بأنه، بوفق هذا الوجه من الاعتبار، «ما زال هناك شيء كثير ينتظر العمل على تحقيقه»[٢٧].

والحق أن الاعتبارين معاً مبنيان على مقدمة أساسية فصل هيغل القول فيها فكتب يقول: «إن تاريخ العالم لا يشبه قصص المغامرات [الرومانسية]. فهو ليس مجموعة أعمال وأحداث عارضة. وما العرضية بحاكمته ولا

(٢٥) هيغل، **محاضرات في فلسفة التاريخ**، ج ١: **العقل في التاريخ**، ص ١٠٠.

(٢٦) المصدر نفسه، ص ١٠١.

(٢٧) Hegel, *La Raison dans l'Histoire*, p. 296.

وقد سقط من ترجمة إمام عبد الفتاح إمام.

المصادفة بالمهيمنة عليه. وليست الأحداث التي تقع فيه مجموعة من المغامرات يقوم بها فرسان جوالون، ولا هي أعمال أبطال يخوضون معارك عابثة ويبذلون الجهد ويضحون بأنفسهم لبعض الأمور التافهة. فالأحداث لا تمر أبداً من دون أثر، وإنما هي تشكل فيه تسلسلاً ضرورياً»[٢٨]. للتاريخ إذاً مبدأ ومنتهى تقودهما غاية. فما هي هذه الغاية؟ وهل هي تحققت واقعاً؟ الحال أن جواب هيغل عن هذين السؤالين لا مرية فيه ولا شبهة. فهو يقول: «إن غاية التاريخ الكوني لهي بالتدقيق أن تتطور الروح حتى تشكل طبيعة ثانية؛ أي عالماً مطابقاً لها تجد فيه الذات مفهومها عن الروح وتبلغ في موضوعيته وعيها بحريتها ومعقوليتها الذاتيتين. في ذلك يكمن تطور الفكرة عامة. وتلك كلمة التاريخ النهائية. أما ما تبقى؛ نعني التحقق الفعلي للفكرة، فذلك هو التاريخ نفسه: إن مدار المسألة في ما يتعلق بوجود أشياء لا تزال تحتاج إلى مزيد عمل إنما هو منوط بمسألة أمبريقية»[٢٩].

وبعد؛ إن هيغل يرى أن البغية من التاريخ قد تحققت؛ نعني التصالح بين عالمين ما فتئا يخاصم بعضهما بعضهما الآخر؛ أي العالم الديني (الروحي) والعالم الدنيوي (الزمني). وهكذا فبعد أن كان **الأول** ـ في العصور الوسطى ـ «عالم المجاز الهمجي المتخلف» و«عالم الماوراء» المفارق بما هو «قوة ضاغطة مخيفة»؛ وكان **الثاني** «عالم الهوى الفردي الفج والعادات الهمجية»، حدث التصالح ـ في الزمن الحداثي ـ بعد أن هبط العالم الروحي من علياء سمائه إلى العالم الأرضي «إثر حركة الإصلاح الديني البروتستانتية التي استعاضت عن مبادئ الكنيسة القديمة بمبادئ العقلانية الحديثة بأن استبدلت العفة زيجة والفاقة ثروة والكسل عملاً. هذا من جهة، ومن جهة ثانية فإن العالم الدنيوي بدوره «بنى استقلاله المجرد في الفكر ومبدأ الوجود العقلي والمعرفة العقلية؛ أعني في عقلانية الحق والقانون». وبهذا يكون عالم الروح «قد تخلى عن الماوراء وقوته التعسفية»، كما يكون عالم الواقع قد «نبذ بربريته ومزاجه الظالم»[٣٠]. إثرها حدثت ظاهرة «دينونة الدنيا» بجعلها

---

(٢٨) Hegel, *Leçons sur l'histoire de la philosophie, tome 1: Introduction, système et histoire de la philosophie*, tome 1, pp. 111-112, et

هيغل، **محاضرات في تاريخ الفلسفة**، ص ١٨٤ ـ ١٨٥.

(٢٩) Hegel, *La Raison dans l'Histoire*, p. 296.

(٣٠) هيغل، **أصول فلسفة الحق**، ص ٦٠٩.

مطابقة للحق الخالد الأبدي (العقل الكوني)، و«دنيوية الدين» برفع العسف عنه وجعله معقولاً. كل ذلك أسس لحداثة الدولة. ففيها تم التخلي عن وهم الامبراطورية وانقسمت الكيانات السياسية الشبحية الظلية إلى دول ذات سيادة، وألغيت الإلزامات الإقطاعية، وظهرت مبادئ أساسية قام عليها الصرحان الاجتماعي والسياسي ـ نعني حرية الملكية واستقلال الشخص ـ كما أضحى كل مواطن قادراً على ولوج مناصب الدولة من غير تمييز في العقيدة أو ترتيب في الطبقة أو تقديم للطبيعة، وإنما بالاحتكام إلى مرقاة المراس والمهارة والمقدرة، وأصبحت الدولة قائمة على قوانين لا هوى فيها ولا عسف، والحكومة مستندة إلى «عالم من الموظفين»، وسلطة القرار مبنية على التداول العقلي للأمر السياسي. أوَلم تعد «قوة الدولة في عقلها»؟[٣١] أوَليس «أولئك الذين يَعْلَمُون هم الذين يجب أن يسودوا ويحكموا»؟[٣٢] أضف إلى ذلك أن الدين تراضى مع الدولة بأن «لم يعد يوجد وعي مقدس، وعي ديني متميز عن القانون الدنيوي أو أكثر من هذا منفصل عنه»[٣٣]، كما «لم يعد الدين يعارض دستور الدولة العقلاني»[٣٤].

هذه الأوصاف ـ وقد علمناها تنطبق على الدول الأوروبية زمن هيغل ـ تنطبق، بمقادير متفاوتة، على فرنسا ـ البلد الذي «صَدَّرَ» المؤسسات الليبرالية إلى بقية العالم الأوروبي بفضل هجمة نابليون وغدوته وبدوته؛ وإن كان على فرنسا أن تحل، من جهة أولى، التعارض بين «المبدأ الكاثوليكي» و«الحرية الذاتية» ـ ذلك أنه «عند الكاثوليك. . . العنف والخضوع الاختياري هما وحدهما مبادئ السلطة في المسائل الدنيوية»[٣٥] ـ كما أن عليها أن تحل، من جهة ثانية، التعارض بين «الحكمة»، التي يتطلبها تسيير الدولة وحسن إيالتها، و«الديمقراطية» التي تفرضها «اعتباطية العدد»؛ يعني فكرة «غلبة الأغلبية» حتى وإن هي كانت غير محققة. ولعل هذا هو سبب «إفلاس الليبرالية» التي طبقت في العالم الكاثوليكي أو اللاتيني ـ وبخاصة إيطاليا وإسبانيا ـ ذاك العالم الذي كان من شأنه أن عَلِمَ الثورة وجهل إصلاح الدين.

(٣١) Hegel, *Leçons sur la philosophie de l'histoire*, p. 346.

(٣٢) المصدر نفسه، ص ٣٤٦.

(٣٣) المصدر نفسه، ص ٣٤٦.

(٣٤) المصدر نفسه، ص ٣٤١.

(٣٥) هيغل، **محاضرات في فلسفة التاريخ**، ج ١: **العقل في التاريخ**، ص ١٥٢.

أما في الأمم البروتستانتية ـ وبخاصة إنكلترا ـ فإن «عادة الجمعيات العمومية التي تشمل كل الطبقات، وكذا حرية الصحافة، جعلتا من السهل استدخال المبادئ الفرنسية المتعلقة بالحرية والمساواة في كل فئات المجتمع»[(٣٦)]؛ وإن كانت هذه المبادئ، على التحقيق، مشاعة في التقاليد السياسية الإنكليزية، وإن قامت الحرب بين الدولتين، وإن قامت أمام النزعة المركزية الفرنسية النزعة اللامركزية الإنكليزية ممعنة في توجهها التحريري هذا حتى لم يعد يوجد بلد لا تجد فيه الدولة ما تفعله قدر إنكلترا. . . إلا أن هذا الأمر سبب، من جهة أولى، في نفور الإنكليز من المبادئ المجردة، كما هو تسبب، من جهة ثانية، في انثنائهم على مصالحهم الخاصة وإهمال المؤسسات العامة.

ومهما كان من أمر، فها هي إنكلترا ـ ممثلة الحداثة السياسية الغربية وحارسة الروح الكونية ـ تقيم الصلات والوشائج مع «الشعوب البربرية تحاول تحديثها التحديث الصناعي والتجاري، وتحاول إيقاف العنف [بها] واحترام الملكية [فيها]»![(٣٧)] وأنى تصرفت الأحوال، فإنه كيفما كان مآل الدول غير الأوروبية فإنها لا محالة لاحقة بالأنموذج الحداثي الغربي؛ بما يتطلبه من دستورية دولة قوية المركزية في إدارتها لا في مصالح أفرادها الاقتصادية، دولة قائمة على موظفين أكفاء من غير تمييز طبقي أو عرقي أو تراتبي، دولة لا دين لها، ذات سيادة مطلقة في الداخل كما في الخارج. وبالجملة، دولة حديثة على نحو ما هي موجودة في أوروبا، دولة حرية على نحو ما أوضحناه في سمة «الحرية» من حيث هي سمة حداثية. ولذلك حين ذكر هيغل المبادئ الفلسفية التي قامت عليها الحداثة السياسية الغربية قال: «هذه هي المبادئ الكونية التي تسند إليها أسس الدول الحديثة؛ علماً أنها ما زالت لم تشكل بعد أسس كل الدول وإنما أغلبها. وإن بعض هذه الدول المستثناة قد حققت هذه المبادئ واستكملتها، وبعضها تصارع لدرك ذلك. ومهما يكن من أمر، فإن هناك اعترافاً كونياً بأن هذه المبادئ هي التي يلزم أن تشكل صلب الإدارة والحكومة في كل بلد بلد»[(٣٨)].

(٣٦) Hegel, *Leçons sur la philosophie de l'histoire*, p. 344.

(٣٧) المصدر نفسه، ص ٣٤٥.

(٣٨) Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Leçons sur l'histoire de la philosophie, tome 3: La Philosophie grecque, Platon et Aristote*, traduit de l'allemand par Pierre Garniron, bibliothèque des textes philosophiques (Paris: Vrin, 1972), p. 411.

هنا إذاً حركة تحديث كونية تقودها أوروبا. وهي حركة يفترض في كل الدول أن تنخرط فيها إن هي اقتنعت بضرورة أن تطرح الخصوصية وتنشد الكونية ورامت ذلك وطلبته حق طلبه. مع إحاطة العلم أن هيغل قرن بين التوق إلى الحداثة وتشكيل الدولة. ذلك أن «الشعوب التي تستوقف انتباهنا في تاريخ العالم هي تلك التي كونت دولة»[٣٩]؛ أي تلك التي تنظمت بضرب من «التنظيم العقلي». هذا مع ضرورة الاعتراف بأن التنظيم العقلي لا تقوم له قائمة إلا بإنشاء «المؤسسات»، ولا مؤسسات في غياب الدولة. ولذلك فإن لائحة الأمم التي لا تفي بمطلب «الدولة»، ومن ثمة لا تستجيب لمقتضى «الكونية» و«الحداثة» ـ أو «التاريخية» بمعناها الهيغلي ـ لائحة طويلة: بدءاً من زمن هيغل وعودة إلى الأزمنة السابقة عليه.

قال الحكيم عن زمنه: «إننا ما زلنا نعلم أنه توجد شعوب لا تقدر حتى على تشكيل مجتمع، فأنى لها بتشكيل دولة؟»[٤٠] خذ مثلاً سكان أمريكا الأصليين ـ هؤلاء يجد هيغل أن ثقافتهم «كانت وطنية محلية تماماً تنقضي بمجرد ما تقترب الروح منها»، فلم يشكلوا بذلك مجتمعاً، وبالأحرى دولة، وإنما هم كانوا يحيون حياة الطبيعة على «حال الخشونة والهمجية» حيث تعدم الحرية وينتفي الاستقلال. ولذلك «سوف ينقضي وقت طويل قبل أن ينجح الأوروبيون في أن يبثوا فيهم روح الاستقلال»![٤١] تلك الروح التي تعد أهم أمارة من أمارات الحداثة. وثني بمثال آخر من افريقيا «أرض الطفولة، التي ترقد في ما وراء نهار التاريخ الواعي لذاته، يلفها حجاب الليل الأسود»[٤٢]. فواقع هذه القارة على التحقيق دفع هيغل إلى القول: «إن ما نفهمه من اسم افريقيا هي الروح غير المتطورة التي لا تاريخ لها، ولا تطور أو نمو، والتي لا تزال منغلقة تماماً وفي حالة الطبيعة المحض، والتي كان يجب أن تعرض هنا بوصفها واقعاً على عتبة تاريخ العالم فحسب»![٤٣] فلا مجتمع قائماً بافريقيا، ولا دولة، وحده يسود الاعتباط والعسف. ولذلك كله يقول حكيم التاريخ والسياسة: «علينا أن نترك افريقيا. . ولا نعود إلى ذكرها مرة أخرى

---

(٣٩) هيغل، **محاضرات في فلسفة التاريخ**، ج ١: **العقل في التاريخ**، ص ١٠٣ ـ ١٠٤.

(٤٠) Hegel, *La Raison dans l'Histoire*, p. 192.

(٤١) هيغل، **محاضرات في فلسفة التاريخ**، ج ١: **العقل في التاريخ**، ص ١٤٩.

(٤٢) المصدر نفسه، ص ١٦١.

(٤٣) المصدر نفسه، ص ١٧١.

لأنها ليست جزءاً من تاريخ العالم»![٤٤] وثلث بمثال آخر مأخوذ من الماضي هذه المرة: فهذه حضارة الإسلام أسهمت بجهد مستطاعها في حركة التاريخ الكوني، لكن «اليوم وقد اضطر الإسلام إلى الانكفاء في آسيا وافريقيا وإلى الانكماش في جزء ضئيل من أوروبا، إثر تكالب القوى المسيحية ضده، اندحر منذ زمن غير يسير من مجال التاريخ الكوني. وهو يحيا الآن في فتور حمية الشرق وسكينته الخمولة [غير التاريخية]»![٤٥] وبذكرنا الإسلام نذكر الشرق. ذلك أن «تاريخ العالم يتجه من الشرق إلى الغرب لأن أوروبا هي نهاية التاريخ على نحو مطلق، كما أن آسيا هي بدايته»[٤٦].

وعلى الرغم مما يوحي به هذا القول من «اكتمال» حركة التاريخ بل «نهايتها»، فهنا تحديات ثلاثة ما زالت مطروحة على جدول التاريخ. **أولها**؛ مشكلة الفقر. ذلك أن تطور المجتمع المدني ـ القائم على تدافع الأنانيات الخاصة وتمانعها ـ تولدت عنه ظاهرة «تفقير» فئات عريضة من الشعب. ولذلك يقول هيغل في **فلسفة الحق**: «أما السؤال العام حول كيف يمكن التغلب على الفقر، فهو يمثل واحدة من أكثر المشكلات إزعاجاً للمجتمع الحديث»[٤٧]. **ثانيها**؛ مشكلة اعتماد دول ـ محسوبة على الحداثة ـ على مبادئ غير حداثية؛ من عسف وتسلط، بل طغيان. إلا أن هيغل يرى أن هذه الحالات، التي يقر بأن الواقع يشهد على وجودها، «حالات غير واقعية»؛ بمعنى غير معقولة. ولما كان ما من أمر غير معقول إلا وهو غير واقعي، فإنها لا محالة آيلة إلى الأخذ بعقلانية الحداثة. ويوضح هيغل هذه المسألة بقوله: «لا يكون الشيء واقعياً حتى على الرغم من أنه قد يكتسب الوجود الفعلي. إن الدولة الفاسدة أو الجسم المريض على الرغم من أنها موجودات في العالم الخارجي، فإنها ليست متحققة بالفعل أو واقعية، واليد المبتورة لا تزال تشبه اليد ولا تزال توجد، لكنها ليست متحققة بالفعل. فالتحقق الفعلي الأصيل هو الضرورة، وما يتحقق بالفعل هو الضروري من الناحية الداخلية»[٤٨]. **وثالثها**؛ التعارض الموجود داخل الديمقراطية بين ما تطلبه

---

(٤٤) المصدر نفسه، ص ١٧٠.

(٤٥) Hegel, *Leçons sur la philosophie de l'histoire*, p. 278.

(٤٦) هيغل، **محاضرات في فلسفة التاريخ**، ج ١: **العقل في التاريخ**، ص ١٧٥.

(٤٧) هيغل، **أصول فلسفة الحق**، ص ٦٤٢.

(٤٨) المصدر نفسه، ص ٦٥١.

«حكمة» إدارة شؤون الدولة وحسن إيالتها من عدم اعتداد بالعدد (الأغلبية) ومن اقتداء بالحكمة (الأقلية) وإن كانت أقلية، وما تفرضه «الأعداد» داخل قبة البرلمان (التصويت بالأغلبية) من ترجيح كفة العدد (الكثرة) على الحكمة (القلة). ما قد يسفر عن لعبة عبثية تجعل الدول رهينة العدد. وقد أعلن هيغل: «هنا أصل الخلاف وموطن الصدام. هنا المشكلة التي بلغها تطور التاريخ والتي عليه أن يحلها في ما يستقبل من الزمان»[٤٩].

بيد أنه على الرغم من هذه الأمور التاريخية المعلقة، فإن هيغل لم يتوان عن التصريح بأن: «العصر الحديث شهد هدوء العالم وسكينته وانتظامه في سلك متسق؛ فتشكلت بذلك طبقات اجتماعية واضحة المعالم وظهرت أنماط من الحياة قائمة الوشائج. وبدأنا نلحظ ترابطاً كونياً معقولاً.. ترابطاً هو من القوة بمكان بحيث جعل الفرد تابعاً له، وفي الوقت نفسه مكّنه من أن يقيم حياته الخاصة باستقلال عنه»[٥٠]. تلك هي أمارات الحداثة: انتظام حياة العالم وفق مبادئ العقل واستقلال ذات الفرد وحريتها ـ وذلك هو المبتغى من التاريخ، بل منتهاه وكماله... ماذا بقي للفلسفة أن تفعله في هذا العالم المكتمل والتاريخ المنتهي؟ قال هيغل في آخر فقرة من فقرات **فلسفة التاريخ**: «ها قد بلغ الوعي مبلغ هذه النقطة. وتلك كانت اللحظات الأساسية للشكل الذي تحقق فيه مبدأ الحرية. ذلك أن التاريخ الكوني ـ إن هو تؤمل حق تأمل ـ ظهر أنه ليس أمراً آخر سوى تطور مبدأ الحرية... والحق أننا لم نعمل إلا على وصف تطور هذا المفهوم متخلين عن كل سعي إلى وصف أويقات سعادة الشعوب ولحظات ازدهارها وسمو أفرادها وهنيهات جلالها وحال مصيرها في السراء والضراء. ذلك أن الفلسفة لا تهتم ـ على الأحق إلا بوهج الفكرة وبريقها الذي ينعكس في التاريخ الكوني. وإنها وقد تعبت الآن من العناية بتقلبات أهواء الواقع المباشرة، بادرت إلى إلقاء نفسها في حضن التأمل والمثال. وإن اهتمامها لينصب الآن على التعرف إلى سير تطور الفكرة التي أخذت في التحقق؛ نعني فكرة الحرية التي ليست هي إلا الوعي بالحرية». انتهى التاريخ إذاً وأدرك الحكيم هذه النهاية بالنظر!

---

(٤٩) Hegel, *Leçons sur la philosophie de l'histoire*, p. 343.

(٥٠) Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Leçons sur l'histoire de la philosophie, tome 6: La Philosophie moderne, de Fr. Bacon aux Lumières*, traduit de l'allemand par Pierre Garniron, bibliothèque des textes philosophiques (Paris: Vrin, 1985), pp. 1257-1258.

ثانياً: نهاية الفلسفة

الحق أن «نهاية التاريخ» تجرنا إلى الحديث عن «نهاية الفلسفة». فهذه فكرة «نهاية الفلسفة» ـ التي أضحت «الموضع المشترك» للكثير من دعاوى الفلسفة المعاصرة ـ لا تقل «اشتكالاً» من القول بدعوى «نهاية التاريخ». فهي، مثل القضية الأولى، مما لا يتوصل إلى محض اليقين فيه، ولكن يرجح الرأي فيه على سبيل التقريب.

هنا أيضاً تعارضات بادية على متن هيغل تذهب بأكثر العقول المنطقية المشرئبة إلى الاتساق، وتحيّر العقول الجدلية الساعية إلى التوليف بين المتخالفين والمناسبة بين المتباعدين. هنا، من جهة أولى، ما يفيد أن العصر ـ عصر هيغل ـ يشهد تمخضاً وغلياناً وفورة وسورة على الفلسفة أن تواكبها، بله أن تقودها، وفي الوقت نفسه زعم «غريب» ونزع «غير مألوف» إلى القول: إن حركة الواقع إنما انتهت، وصيرورته اختتمت، وأن الروح ـ بعد أن أدركت منتهى الحكمة ـ إنما لجأت إلى مجال الفكر (أو «المثالية» بحسب عبارة هيغل نفسه) تبني فيه عالماً فكرياً مثالياً يحميها من عبث واقع منهار تنظر إليه فترسم عليه الرمادي بعد رماديه، إعلاناً عن شيخوخة الحياة، على حسب ذكر قول هيغل الشهير. وهنا، من جهة ثانية، غمزات بما يفيد اختتام النسق الهيغلي، وإيحاءات إلى ما يؤذن باكتمال الفلسفة، وتلميحات إلى أن فلسفة هيغل إنما هي آخر فلسفة ممكنة، وفي الحين نفسه والأوان تأكيد «مريب» وزعم «فريد»، في مناسبات عدة، على «ثغرات» النسق وانثلام بنيانه، بل كونه النسق غير النهائي ـ وما زال هيغل يفعل حتى نُسجت حول ذلك الأقاويل، وكان أغربها ما يحكى عنه من أنه، وهو على علته التي مات بها، أفضى إلى أحد خلصائه وأصفيائه بأن ما يحز في نفسه هو إخفاقه، المرات العديدة، في إعطائه الصورة النهائية الثابتة لنسقه، على الرغم من قرب أجله ودنو انفقاده.

ولئن كان الأمر على ما قدمناه، فواجب أن نفصل القول في ما بدا لنا أنهما «المناقضتان» غير المفكر فيهما داخل فلسفة هيغل: نعني، من جهة، الزعم بقيادة الفلسفة للواقع مع ادعاء اكتماله. ونقصد، من جهة أخرى، التأكيد على اكتمال النسق مع الاشتكاء من عدم استقرار صورته. لنفصل القول، بدءاً، في المناقضة الأولى، فإن فرغنا لنثن على المناقضة الثانية؛ فنقول:

هنا، من جهة، تحضر في كتابات هيغل الشبابية الأولى ـ أتعلق الأمر

برسائله المتقدمة أم بمؤلفاته الفتية ـ إلماعات إلى أن عصره إنما هو عصر فورة وسورة، وأن الفلسفة هي «البشارة» بميلاد عهد جديد، وأن مثلها في ذلك كمثل الطائر الذي يخبر البحارة بقرب انفراج الأمل وزوال الشدة ببدو شاطئ النجاة وبر الأمان. وهكذا نجده في إحدى أولى رسائله إلى صديقه شلنغ، مؤرخة بـ ١٦ نيسان/أبريل ١٧٩٥، يقوم أثر «الثورة الفلسفية» التي أحدثها كانط وأتباعه ـ وبخاصة فيشته وشلنغ ـ على الفكر والواقع الألمانيين، فيقول علي وجه التخصيص: «إن النتائج المترتبة على ذلك سيندهش لها، لا مرية، الكثير من الناس. وإنهم سيصابون بالدوار تلقاء علو همة هذه الفلسفة ورفعة شأنها. أَوَليست هي التي أسكنت الإنسان المحل الأرفع؟ بيد أن السؤال الذي ينطرح هو: لماذا احتاج أمر رفع كرامة الإنسان إلى معالي الرفعة كل هذه المدة؟ ولماذا اقتضى الاعتراف بملكة حريته ـ التي تضعه في مرتبة مساواة كل الأرواح العلية ـ كل هذه الفترة؟ الحق أني لأجد أن خير معبر عن روح العصر اعتبار الإنسانية قمينة بحيازة التقدير بذاتها ولذاتها. أَوَليس في ذلك دليل على أن الإكليل الذي كان يتوج رؤوس المتسلطين على الرقاب ومتربيي الأرض من العباد قد تبدد بلا رجعة؟ أَوَليس الفلاسفة يبرهنون، بأتم ما تكون البرهنة، على الكرامة التي أضحى يحظى بها الإنسان؟ أَوَليست الشعوب تتعلم كيف تشعر بهذه الكرامة فلا تكتفي بالمطالبة بحقوقها التي طواها النسيان فصارت مهملة منسية وإنما هي أضحت لا ترضى أمراً من دون الحصول عليه رأساً وتواً؟ والحق أن نشر الأفكار التي تعبر عن وجهة النظر إلى كيف يجب أن تكون الأمور لمن شأنه أن يعمل على التطويح بتجاهل ولامبالاة الحاكمين القائمين الذين أضلوا الناس بأن علموهم أن الأشياء هي كما هي سائرة متداولة منذ الأزل، وأنه لا محيد عما تقرر إلى الأبد. ذلك أن القوة الحية لهذه الأفكار ستسمو بالأنفس غاية السمو وستعلمها كيف تفي لها وتخلص»[٥١]. هنا إذاً بشارة بحالة آيلة وثورة آتية تقود فيها الأفكار الفلسفية المستحدثة الجموع البشرية نحو تدمير الأمر القائم واستخبار الشأن القادم. والحال أننا نعثر على رسالة أخرى إلى شلنغ ـ بعد خمس سنوات (٢ نونبر (تشرين الثاني/نوفمبر) ١٨٠٠) ـ أيادة لحماسة الشباب هذا الذي لم يفتر بعد فورته ولا هدأ بعد سورته. وفيها يقول هيغل على وجه الخصوص: «إنني أنظر في تكويني العلمي ـ

(٥١) Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Correspondance, tome 1*, traduit de l'allemand par Jean Carrère (Paris: Gallimard, 1990), p. 29.

الذي تعين منطلقه من حاجات الإنسان الأولية الأساسية ـ فأجد أنني كنت مدعواً بالضرورة إلى أن أنتهي إلى العلم بأن يكتسي مثال شبابي طابع الفكر ويتحول إلى نسق. وإني لأسأل نفسي اليوم ـ وأنا لا أزال أهم بالأمر نفسه ـ كيف يمكنني أن أعثر على السبيل الذي يجعلني أعود، من جديد، إلى إحداث الأثر في حياة الناس؟»(٥٢). هنا في الرسالتين معاً حديثان دالان: **أولهما**؛ إلماع هيغل إلى ضرورة انتشار الأفكار «التي تعبر عن وجهة النظر إلى كيف يجب أن تكون الأمور». وفي هذا الشهادة على بعد للقول الفلسفي تنويري. **وثانيهما**؛ إشارته إلى مطالب القول الفلسفي؛ نعني «إحداث الأثر في حياة الناس». وفي هذا بعد للقول الفلسفي تثويري. وبالجملة، في هاتين الرسالتين تأكيد على دور الفكر في تغيير الوضع.

هكذا يتبدى هيغل الشاب: نباهة شديدة إلى قضايا العصر ودعوة الفكر للفكر كي يسهم في تغيير الواقع وتحقيق الحلم. أَوَليس هو من كتب في مذكرات شبابه: «أرى أن قراءة الصحف اليومية أضحت بمثابة صلاة الإنسان المعاصر الصبحية. أَوَليست هي تجعلنا نحيا في العالم وكأننا نعيش في بيتنا؟» أَوَليس الرجل كان يصغي أشد ما يكون الإصغاء إلى نبضات واقعه ورجات زمانه؟ ها هو البروتستانتي الذي كان ـ وهو ابن الثلاثين حولاً ـ يستشير صديقه شلنغ في الإقامة بمدينة بامبرغ، لا طلباً للرزق على عادة معلمي الصبيان ومؤدبيهم، وإنما لأنه كان يفضل بلداً كاثوليكياً على بلد بروتستانتي حتى «يستطلع طلع ذلك الدين [الكاثوليكية] عن قرب»!(٥٣) فلا عجب أن يكون مهتماً، أولاً وقبل كل شيء، بمتابعة شؤون عصره السياسية، فيدرس دستور فورتمبرغ (١٧٩٨) والنظام السياسي والقانوني في إنكلترا بوصفهما المثل الأوروبي الأعلى آنذاك لنظام الحكم، ولا عجب أن يشرح كتاب عالم الاقتصاد ستيوارت عن **اقتصاد الدولة** (١٧٩٩)، وأن يتابع مناقشات البرلمان الإنكليزي حول الضرائب المفروضة على الفقراء (١٧٩٩)، ولا عجب، أخيراً، أن يدرس دستور ألمانيا (١٨٠١ ـ ١٨٠٢)! ثم إنه بعد سنوات قليلة خلت، وبالذات في مقدمة أول أنضج أعماله ـ نقصد **الفينومينولوجيا** (١٨٠٧) ـ نجده ما زال يؤمن بقدرة الفكر على الإسهام في تغيير الواقع فيقول: «إنه لمن السهل (. . .) أن نرى أن عصرنا يؤذن بميلاد [واقع جديد] وأنه عصر انتقال [نحو مرحلة جديدة]. فدنيانا قد انفطر فيها العقل عن

---

(٥٢) المصدر نفسه، ص ٦٠.

(٥٣) أورده عبد الرحمن بدوي في: بدوي، **حياة هيغل**، ص ٤١.

الناموس الذي هيمن على الأشياء حتى قريب، وشرع يتركها تهوي في بئر الماضي، وشرع هو في الصيرورة (. . .) والحق أن العقل لا يجمد قط بل هو مدفوع دائماً بحركة مطردة. . . فهو يفت بنيان عالمه القديم كسراً كسراً. . . فالنزق والملل اللذان يغزوان ما تبقى من القديم، ثم الإحساس الغامض بمجهول يقترب ـ تلك هي العلائم المؤذنة بأن جديداً في الطريق. ولكن هذا التفتيت الذي استمر حقبة من دون أن يغير من صورة الكل لا يلبث أن يطلع عليه الفجر، فإذا قسمات العالم الجديد تتبين في نوره دفعة واحدة»(٥٤). وكأننا بهذا القول التأملي التلميحي نجد صدى لقوله التصريحي في ختام محاضراته عن الفلسفة النظرية في ١٨ شتنبر (أيلول/سبتمبر) ١٨٠٦: «تلك يا سادتي هي الفلسفة النظرية كما وصلت إلى تكوينها، فاعتبروها بداية لتفلسف ستواصلون السير فيها. إننا نقف اليوم في عصر مهم، في عصر غليان قامت فيه الروح بهزة ابتغاء أن تتجاوز شكلها الذي اتخذته حتى الآن، وأن تكتسب شكلاً جديداً. وجماع التصورات والأفكار وروابط العالم قد انفكت وتهافتت كرؤيا حلم. وتم تمهيد لمسيرة جديدة للروح. ويجب على الفلسفة أن تحيي ظهورها وأن تقر بها بينما آخرون يقاومونها عبثاً متشبثين بالماضي. والأغلبية يبنون كتلة ظهورها من دون وعي واضح. لكن على الفلسفة أن تظهر لها التوقير مدركة أنها هي الخالدة»(٥٥).

والحق أن القارئ ليشعر أن هيغل ـ بعد أن تلمس بحدوساته القوية دور الفلسفة في الواقع ـ يعبر بوضوح عن منشأ الحاجة إلى الفلسفة في نص يحتل، بالقياس إلى هذه النصوص التي أوردناها جمعاء، منزلة واسطة العقد والقطب الذي عليه مدار الرحى؛ بحيث يعبر بوضوح عن دور الفلسفة في التغيير المنشود. ونعثر على النص في كتاب هيغل المتقدم **عن الفارق بين فلسفة فيشته وشلنغ**، وهو من أشهر النصوص التي تذكر لهيغل على الإطلاق. يقول فيه: «عندما تعدم حياة الناس إلى قوة التوحيد وتفقد التعارضات أواصرها الحية وفعلها المتبادل فتضحى، إثر ذلك، مستقلة مفككة معزولة؛ حينها وحينها فقط تتبدى الحاجة إلى الفلسفة»(٥٦). هنا إذاً واقع ألماني اتسم ـ من الناحية

---

(٥٤) جورج ويلهلم فردريك هيغل، **علم ظهور العقل**، ترجمة مصطفى صفوان (بيروت: دار الطليعة، ١٩٨١)، ص ١٧.

(٥٥) أورده عبد الرحمن بدوي في: بدوي، المصدر نفسه، ص ٥٩.

(٥٦) Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *La Diérence entre les systèmes de Fichte et de Schelling*, traduit de l'allemand par Bernard Gilson, bibliothèque des textes philosophiques (Paris: Vrin, 1986), p. 110.

السياسية ـ بحضور دواعي العسف والفوضى والتبدد ـ حتى قال هيغل عن ألمانيا: إنها لم تعد دولة وما يجب عليها ـ وهي على ما هي عليه ـ أن تكون كذلك[٥٧]، كما اتسم ـ من الجهة الثقافية ـ بالتمزق والانشطار سواء على مستوى تصور الطبيعة ـ حيث قام التعارض بين «القانون المجرد» الذي ينشئه العقل العالِم و«الظواهر المشخصة» الممتلئة الحية ـ أو على مستوى النظر في الروح ـ حيث ساد التناقض بين «الجانب الحسي» من الإنسان (الجسم) و«جانبه الروحي» (النفس)، وبين «المصلحة الفردية» والميولات الحسية الدافئة من جهة ومبدأ «الواجب من أجل الواجب» (الضمير الخلقي) الهادئ البارد الفاتر من جهة أخرى، وبين «الضرورة الخارجية العمياء» و«الحرية الذاتية الداخلية»، وبين «الحياة المشخصة الممتلئة» و«المفهوم الميت» الأجوف الفارغ، وبين «النظرية الطافحة» و«القول النخب». . وهي التعارضات التي إذا تؤمل فيها ظهر أن «الثقافة الجديدة» ـ ممثلة في حركة التنوير الألمانية «الفظة السمجة» (إيبرهارد (Eberhard) (١٧٣٩ ـ ١٨٠٩)، تيتانس (Tetens) (١٧٣٦ ـ ١٨٠٧)، نيكولاي (Nicolaï) (١٧٣٣ ـ ١٨١١)، ماندلسون (Mendelssohn) (١٧٢٩ ـ ١٧٨٦)، سولتزر (Sulzer) (١٧٢٠ ـ ١٧٧٩)) ـ إنما هي التي انتهت إليها، على نحو ما أسلفنا القول فيه في موضع «العقل والفهم». حينها تحول الإنسان ـ الحامل في أحشائه وثناياه ومستكناته لشتى صنوف المعارضات وضروب المناقضات ـ إلى خليق مزدوج الطبيعة محكوم عليه بأن يحيا في عالمين متناقضين وفي تمزق دائم: فهو مأخوذ، من جهة، في دوامة ماجريات الحياة العادية والعالم الزمني الدنيوي مأسور لحاجة لا تشبع وشقاء لا يرتفع، تهدده الطبيعة وينغمر في الماديات وينغمس في الأهداف الحسية والمتع الطارئة، يرزح تحت نير الغرائز والأهواء. وهو، من جهة ثانية، مشرئب إلى عالم الأفكار الخالدة، متطلع إلى مملكة الفكر والحرية، يشرع لذاته ويجرد لنفسه ويجرد العالم من حياته ومادته ليحوله إلى شبح من التجريدات وشرنقة من القوانين. وهو في كل هذا يبحث ويفحص بميزه ـ فهمه ـ والميز أصل دائه، فلا يجد الوحدة التي ينشدها والألفة التي يطلبها. وتلك مهمة الفلسفة التي عليها أن تتجاوز هذه المعارضة وأن تستشف المواحدة. فلا ضيق الأفق بمقبول ولا التجريد بمعقول. هنا إذاً حاجة إلى توحيد فلسفي ورغبة في خلق واقع جديد.

---

(٥٧) Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *La Constitution de l'Allemagne*, traduit de l'allemand par Michel Jacob (Paris: Champs libres, 1974), p. 25.

غير أنه لئن هو تقدم بنا الحال إلى كتب هيغل المتأخرة للاحظنا السورة تخفت شيئاً فشيئاً، والفورة تهدأ رويداً رويداً. وما زلنا على هذه الحال من التهدئة والاستكانة، فإذا بنا نجد الرجل يؤمن بحركة الواقع وقد اكتملت وانتهت، وبأن الفلسفة لم تعد مطالبة بتثويره وإنما بتنويره؛ أي بفهمه على ما هو ودركه بما هو، لا كما يجب أن يكون، أو يستوجب أن يقوم. وما زال يفعل حتى قام ينبش في تاريخ الفلسفة يقارنها بعصرها، فيطلع علينا بنظرية تقول: إن الفلسفة تأتي دوماً متأخرة بعد اكتمال حركة الواقع ونضجه، وهي أشبهَ ما تكون في ذلك ببومة ليل وحكمة متشائمة، وأبين ما تكون عن طائر نهار وبشارة متفائلة. ولا غرابة في هذا التحول. فالزمن لم يعد ـ عند هيغل ـ زمن فوران الواقع، وإنما هو صار زمن بناء الفلسفة وتشييد النسق. فما إن أدرك الرجل أن الأمر استتب في «ملكوت الأرض» وساغ الإعلان أخيراً بأن: «الأمة الألمانية شقت طريقها وسط ظروف صعبة وأنقذت قوميتها» ـ وذلك بعد أن انشغل الناس لردح من الزمان غير يسير بأمر «الأحداث الكبرى في العالم» وبشأن «عواصف العصر» ـ ها هو «طوفان» الواقع الموضوعي ينقطع والأمل يعقد على ازدهار «ملكوت الروح» من جديد؛ عنى بملكوت الروح عالم الفن والدين والفلسفة. لذلك لم يكن لشاهدي العصر بد من أن يحيوا بهذا الصدد «فجر عصر رائع حيث تعود الروح للعمل بداخله»[٥٨].

ولعل أحد أسباب تحول هيغل عن القول بثورية الفلسفة وركونه إلى القول بغروبها فتور حمية الشباب وسورة الفتوة أمام حكمة الكهولة ورزانة النضج؛ إذ ينبغي ألا يغرب عن بالنا أنه كتب ما كتبه عن عودة الفلسفة في عصر ما بعد الثورة، وهو في ذيل الكهولة وبادئة الشيخوخة (١٨٢٠). وبعد؛ أوَليس هيغل هو القائل في مقدمة **دروسه عن تاريخ الفلسفة**: «ليس أيسر للفرد من أن ينتقد، وأن يكشف عن الجانب السلبي في الأمر الذي ينظر فيه ـ فهذا أمر يرضى له الشباب بخاصة ـ لكن إذا لم نر في الأمر سوى منحاه السلبي امتنع علينا أن نثمن محتواه الذي يكون إيجابياً»[٥٩]. وأليس هو القائل أيضاً في **العقل في التاريخ**: «إن الكشف عن عيوب في الأفراد، وفي الدولة، وفي تدبير الكل، أيسر من أن نرى أعماقهم وقيمتهم الحقيقية. ذلك لأننا في

(٥٨) هيغل، **محاضرات في تاريخ الفلسفة**، ص ٨٨.

(٥٩) Hegel, *Leçons sur l'histoire de la philosophie, tome 1: Introduction, système et histoire de la philosophie*, p. 155.

هذا البحث السلبي عن العيوب نتخذ موقف الكبرياء والشموخ، بحيث نتغاضى عن الموضوع ولا ننفذ إلى داخله، وبذلك لا نفهم وجهه الإيجابي. على أن تقدم العمر يجعل الناس بصفة عامة أكثر تسامحاً، على حين أن الشباب ساخط دائماً. وهذا التسامح الذي يتميز به السن المتقدم إنما هو نتيجة لنضج الحكم الذي يكتفي حتى بما هو أقل مرتبة، من دون أن يكون ذلك ناتجاً من عدم الاكتراث وحده؛ إذ إن عمق التجارب المهمة في الحياة يقود المرء إلى إدراك ما هو جوهري ذو قيمة راسخة في الموضوع الذي يتناوله»؟[٦٠].

ها هو الحكيم الآن يذهب، في فلسفة الحق والدين والتاريخ، إلى أن الفلسفة إنما شأنها أن تأتي متأخرة عن حركة الواقع فلا تواكبها وإنما تؤبنها. فهي تجد هيجان الواقع قد اكتمل وفورانه قد انتهى فترسم على خضرة شبابه اليانعة ونضرته لونها الرمادي وسحنتها السويدائية إيذاناً بانتهائه، وإعلاماً بشيخوخته، وإخباراً بانقضائه. ها هو طائر الربيع المبشر بفورة الواقع ونضرة الحياة ينقلب بوماً للخريف الشاحب الناعق على الواقع الناعي موت الحياة. أين حديث هيغل عن الفلسفة التي من شأنها أن تعلمنا «كيف يجب أن تكون الأمور»؟ أم أين هو حديثه عن الفلسفة التي الشأن فيها أن «تؤذن بميلاد عصر جديد»؟ كل تلك الحماسة ذهبت أدراج الرياح، بعد ربع قرن قضاه هيغل يفيد من نثر الحياة وينفي شعر الفلسفة، وحل محله القول الحازم: «ليس أغرب عن روح عمل فلسفي من ادعاء بناء دولة على نحو ما يجب أن تكون عليه الدولة»[٦١].

ها هو، في نهاية المقدمة التي خطها لمصنفه **أصول فلسفة الحق** (٢٥ حزيران/ يونيو ١٨٢٠) يقول: «بقي أن نسوق كلمة أخرى حول العالم الذي يجب أن يكون والذي يقال إن الفلسفة تبشر به؛ إذ يبدو أن الفلسفة تصل متأخرة أكثر مما يجب بالنسبة إلى هذه المهمة. فهي بوصفها «فكرة» العالم لا تظهر إلا حين يكتمل الواقع الفعلي وتنتهي عملية تطوره. إن الدرس الذي تعلمه لنا الفكرة الشاملة ـ وهو أيضاً درس يكشف التاريخ عن أنه ضروري ولا محيص عنه ـ هو أنه: حين ينضج الواقع الفعلي فعندئذ فقط يبدأ المثل

---

(٦٠) هيغل، **محاضرات في فلسفة التاريخ**، ج ١: **العقل في التاريخ**، ص ١٠٠ ـ ١٠١.

(٦١) Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Principes de la philosophie du droit*, traduit de l'allemand par André Kaan, idées (Paris: Gallimard, 1940), p. 43.

الأعلى في الظهور ليجابه عالم الواقع ويواجهه، وليبني لنفسه في صورة مملكة عقلية ذلك العالم الواقعي ذاته مدركاً في وجوده الجوهري. وحين ترسم الفلسفة لوحتها الرمادية: فتضع لوناً رمادياً فوق لون رمادي، فإن ذلك يكون إيذاناً بأن صورة من صور الحياة قد شاخت (أو أن شكلاً من أشكال الحياة قد أصبح عتيقاً)، لكن ما تضعه الفلسفة من لون رمادي فوق لون رمادي لا يمكنه أن يجدد الحياة، ولكنه يفهمها فحسب. إن بومة منيرفا لا تبدأ في الطيران إلا بعد أن يرخي الليل سدوله»[٦٢].

والحال أن الفلسفة تظهر، هنا، بوجه جديد. وهو وجه فصل هيغل القول فيه في مناسبات عديدة متجددة. هنا، عنده، «الواقع» في تموجه وفورته وثورانه وغليانه. وهنا «الفكر» في هدوء مفهومه وسكون مدركه. والفكر، عنده، وعي بالواقع. والوعي، لديه، لا يتحصل إلا لما تتم حركة الواقع فورتها ويستبين الأمر ويقضى الأجل. هنا إخلاص لمبدأ الفينومينولوجيا الذي يقول: عندما يموت الواقع يحيا الوعي؛ أو لنقل: عندما يبدأ الفكر في الوعي بواقعه، فاعلم أن هذا الواقع أسلم روحه أو أنه انتهى وامحى. فالوعي، بهذا المعنى، سلب الحاضر. وهو الصليب الذي يصلب عليه الواقع. والإنسان ـ عند هيغل ـ ما كان من شأنه أن يعي الواقع الذي يحياه إلا بعد أن يكتمل هذا الواقع وينتهي ويشيخ. فعندما تشيخ شجرة الحياة الخضرة النضرة يرسم الفكر عليها لوناً رمادياً وطلاء سوداوياً. وشيخوخة الواقع إنما تأذن بعدم الرضا عنه أو السرور له. و«عندما لا تعود الحياة تملأ عيوننا وترضينا يلجأ الإنسان إلى خلق عالم مثالي؛ عالم من الأفكار؛ سواء اتخذت هذه الأفكار صورة مفاهيم [الفلسفة] أم صورة نوايا [الفن والدين]»[٦٣]. ها شعب من شعوب التاريخ يكون تجمعاً نواتياً منبثاً مشتتاً، تتسلمه بعدها فكرة «الدولة»، فيعمل من أجلها عمل النمل لقريته، ثم تراه يشيد المهاد ويبني الرجال، ويستنهض الهمم، فتنتزع الروح الكونية المشعل من الشعب الذي سبقه وتسلمها إليه هنيئاً له بما فعل، مريئاً له بما أنجز. ها هو يقيم ويشيد ويبني ويؤيد. فإذا استكان به الحال وخلد إلى الدعة واستمرأ الراحة، ظهر فيه الوعي بما أنجزه وحققه، والأنس بما قصده واختطه واشترعه. وما هو بدبيب الحياة ولا بنبض القوة يتبدى، وإنما

---

(٦٢) هيغل، **أصول فلسفة الحق**، ص ١٢٠.

(٦٣) Hegel, *Leçons sur l'histoire de la philosophie: tome 2: La Philosophie grecque des sophistes aux socratiques*, p. 217.

هو دبيب الموت ونبض النسيس يزحف. والحال أن «أعلى نقطة يصل إليها تطور الشعب هي هذه: أن يكتسب فكرة واعية عن حياته ووضعه، وأن يضفي على قوانينه وأفكاره عن العدالة والأخلاق صبغة العلم [الفلسفة]، لأنه في هذه الوحدة (وحدة الذاتية [الوعي] والموضوعية [المنجزات الحضارية]) تكمن أوثق وحدة تستطيع الروح بلوغها بذاتها؛ فهي في عملها تسعى لكي تجعل من نفسها موضوعا لتأملها، لكنها لا تستطيع أن تصور نفسها بطريقة موضوعية إلى طبيعتها الجوهرية إلا بأن تفكر بذاتها»[٦٤]. فهنا إذاً وجود الأمة «الواقعي»، بما يمثله من منجزات حضارية (غدوات، بدوات، حروب، انتصارات، معالم، منارات...)، وهنا وجودها «المثالي»، بما يتحقق من فكر وعلم وفن ودين. وبالمنجزات الأولى تحقق الأمة فكرة «الروح» المطلوبة منها، وبالمثاليات تعي هذه الفكرة. ولو نحن أردنا أن نصف الحضارة اليونانية لطلبنا لذلك رأي العسكري والمزارع والحرفي والملاح.. ولو نحن أردنا أن نكتسب فكرة عامة وتصوراً لما كان عليه الإغريق لوجدناه عند سوفوكليس وأرسطوفانس (الفن) وثوكيديز وهيرودوت (علم التاريخ) وهوميروس وهيزيود (الدين) وأفلاطون وأرسطو (الفلسفة). ففي هؤلاء الأفراد تصورت الروح اليونانية روحها وفكّرت بذاتها. لكنه التصور «المثالي» والفكر «الروحي».

هؤلاء الإغريق مثلاً نجدهم تقلبوا في أطوار عديدة: مرحلة الانبثاق أو «تكوين الفردية اليونانية الجميلة»، ومرحلة الاندفاع نحو الخارج وهزم العدو أو «تعزيز الفردية»، ومرحلة الاندحار أو الانحطاط. والغريب أن الفلسفة لم تشهد عندهم الانبثاق أو الاندفاع وإنما رافقت الاندحار لديهم. فهم «عندما بدأوا التفكير انسحبوا من الحياة السياسية، ولقد بدأوا بالتفكير عندما أصبح كل شيء في العالم الخارجي ـ إبان حرب البيلوبونيز ـ عاصفاً بائساً، عندئذ انسحب الفلاسفة إلى عالمهم الروحي، فأصبحوا ـ كما أطلق عليهم الجمهور ـ عاطلين». ومؤدى ضرب هذا المثل أن «الفلسفة لا تظهر إلا عندما تصبح الحياة العامة غير مقنعة، وعندما تكف عن إثارة اهتمام الناس، وعندما لا يعود المواطن يقوم بأي مساهمة في إدارة الدولة»[٦٥]. ولئن كانت الفلسفة الأيونية ـ التي أومأ إليها هيغل هنا ـ لم تظهر إلا بعد أن عدمت الحياة

---

(٦٤) هيغل، **محاضرات في فلسفة التاريخ**، ج ١: **العقل في التاريخ**، ص ١٤٢ ـ ١٤٣.

(٦٥) هيغل، **محاضرات في تاريخ الفلسفة**، ص ٢٧٥، و Hegel, *Leçons sur l'histoire de la philosophie, tome 1: Introduction, système et histoire de la philosophie*, pp. 176-177.

الأيونية الانتصار وشهدت الاندحار، فإن الأمثلة لم تكن لتعدم هيغل فيقتصر على هذه الشريدة الفريدة. هذه أثينا أصبحت مركز الفلسفة لما خفتت حياتها السياسية، حينها لم يعد سقراط وأفلاطون يجدان أدنى متعة في الحياة السياسية العامة لمدينتهما؛ ما كان يؤذن بـ «انهيار العالم الإغريقي». فبعد أن كانت الحياة اليونانية حياة جمعية، حياة من أجل الدين والوطن، «كونية حاضرة» جعلت من الأخلاق طبيعة ومن العيش وفق العرف فضيلة، ها هو «الفكر بدأ يفحص الدساتير، واكتشف ما هو الأفضل وطلب أن ما اعتبره كذلك يجب أن يحل محل ما هو كائن»، وما زال الفكر يفعل حتى «اخترع» الأخلاق الذاتية لتنوب مناب الأخلاق الموضوعية و«ابتدع» القانون البشري المبني على الحق الإنسي ليحل محل الحق الإلهي المبني على ساذج العادة ومقلد الدين. ولم يعد وطن سقراط الدولة الحاضرة وديانتها وحقها الإلهي، وإنما هو صار «عالم المثال» ـ عالم الفكر. وتبعه في ذلك الأتباع إذ «اعتزل الكثير من المواطنين الحياة العملية وإدارة شؤون الدولة ليحيوا في عالم مثالي»[٦٦]. أَوَليست الفلسفة موطن المكلومين وملاذهم في زمن الشقاء؟

وهذه روما شهدت ازدهار الفلسفة في عصر الأباطرة لما أفلت الحياة السياسية وساد الهوى والقسر والاستفراد والاستبداد، وانكفأ الناس على مصالحهم، وانثنوا على خواصهم، وافتقد الكون آلهته وامتقع لون العالم، وعدم المواطنون حقوقهم والأفراد عاداتهم. . . حينها بدأ الإنسان الروماني ـ سواء هو اتخذ مبادئ الرواقية أم توسل فكر الأبيقورية أم تبنى مذهب الشكية ـ يبتعد عن الواقع وينشد العزاء في الفلسفة وبالفلسفة. ذلك أنه «في العالم الروماني بدأ الناس يشعرون أكثر فأكثر بالحاجة إلى الانفلات من قبضة شقاء الأزمنة بالانكفاء والبحث عما لا يوجد هناك [في الحاضر]»[٦٧].

وقس على ذلك الفلسفة الحديثة ـ بدءاً من عصر النهضة ـ فهي لم تظهر إلا بعد أفول حياة العصور الوسيطة. وهنا أيضاً «فإننا نلتقي في القرنين الخامس عشر والسادس عشر [بمثل هذه الحالة من مرافقة ظهور الفلسفة لبوادر انهيار نظام الحياة العتيق] بعد أن اكتسبت الحياة الألمانية [التي كانت

---

(٦٦) هيغل، **محاضرات في تاريخ الفلسفة**، ص ٢٠٦.

(٦٧) Hegel, *Leçons sur l'histoire de la philosophie, tome 4: La Philosophie grecque: Le dogmatisme et le scepticisme, les néoplatoniciens*, p. 813.

سائدة] في القرون الوسطى شكلاً جديداً، عندما لم تعد روح الشعب تجد إشباعها في ما كانت تجده من قبل. ففي فترة مبكرة من ذلك، كانت السياسة لا تزال مع الدين، وكانت الكنيسة مسيطرة حتى على الرغم من محاربة الدولة لها [محاربتها للدولة]. أما الآن فقد حدث الانفصال بين الدولة ـ أي الحياة السياسية والمدنية والأخلاقية ـ وبين الكنيسة؛ وفي هذا التوقيت بدأ الشعب يتفلسف»[٦٨].

هكذا يبدو وضع الفلسفة في حضن التاريخ. إنها ملجأ الروح زمن انهيار الواقع. وإنها التعبير عن اندحار روح العصر. والحق أن ما يسميه هيغل باسم «روح العصر»؛ أي المرحلة النوعية الخاصة من تطور الروح في زمن معين ـ حين ينبثق شعب ليؤدي دوراً في التاريخ؛ وذلك بأن يشكل حكومته ويؤسس حياته الاجتماعية والأخلاقية، ويعتمد لذلك الوسائل من عاداته وأعرافه ومهاراته وصناعاته، ويبني لذلك المشروعات والمنجزات ويشيد العلوم والفنون والديانات ويخوض الحروب. . كل ذلك يتبدى في روح متفردة؛ مثله في ذلك كمثل الشجرة الواحدة تدب فيها اليناعة المتوحدة تعكس الفروع في الأصل والهيكل في البذرة، أو هو كمثل الكاتدرائية؛ كل منظم يحوي العديد من القباب والأقواس والأجنحة والأعمدة والأروقة والمصلى؛ وأي شيء فيها يسير منطلقاً من كل واحد وتخطيط واحد وغاية واحدة.

ووضع الفلسفة داخل روح الشعب إنما هو وضع تفضيل لا وضع مساواة. إذ إنه لما كان لا بد أن تعي روح الشعب نفسها ـ ما دامت «كرامة الإنسان تكمن بصفة عامة في أن يعرف ما هو عليه، وأن يعرف ذلك بطريقة عقلية؛ أعني أن يرتفع إلى الفكر الذي يكون عليه»[٦٩] ـ كان لا بد هنا من فكر أو وعي يعي روح الشعب، وكان لا بد لهذا الوعي أن يستند إلى أرقى مراتب الفكر؛ نعني «الفكر بالمفهوم» (الفلسفة) الذي يعلو ـ عند هيغل ـ على «الفكر بالعاطفة» (الدين)، أو «الفكر بالتمثيل» (الفن). وكلما كانت الفلسفة تفي بهذه الشروط كانت تحقق الغرض المطلوب والبغية المقصودة. فالفلسفة إذاً هي التي ـ وحدها من دون غيرها ـ «تعي جوهر عصرها وزمانها»

---

(٦٨) هيغل، **محاضرات في تاريخ الفلسفة**، ص ٢٧٦، و Hegel, *Leçons sur l'histoire de la philosophie, tome 1: Introduction, système et histoire de la philosophie*, p. 179.

(٦٩) هيغل، **محاضرات في تاريخ الفلسفة**، ص ٢٧١.

بامتياز. فهي «المعرفة الفكرية لما يوجد في ذلك العصر»[٧٠]، أو هي ـ كما قال هيغل في كتاب **فلسفة الحق** ـ «العصر ملخصاً في الفكر». إنها ما يسمح لنا بالإجابة عن التساؤلات الثلاثة التي تكون روح شعب مطالبة بتقديمها؛ نعني تباعاً: «من نكون نحن؟» و«ماذا نملك؟» و«ما نمط العلم الذي نملكه بما نملك؟»: إن كان حدساً (الفن)، أو وجداناً (الدين)، أو مفهوماً (الفلسفة)؟ والفرق في الجواب عن مؤخر هذه الأسئلة هو الذي يحقق قيمة الفلسفة بالقياس إلى أوجه علوم الروح الأخرى. ولذلك استحقت الفلسفة لقب «زهرة الروح». إنها «الزهرة العليا لهذه البيئة بأسرها من التاريخ، إنها الجذور التصورية (أو الفكرة الشاملة)، أو الوعي والماهية الروحية للوضع القائم بأسره، إنها روح العصر بوصفها بؤرته البسيطة، وعلى أنها جذوره التصورية التي تعرف نفسها»[٧١]. أكثر من هذا، «في الفلسفة تعي الروح جوهريتها الخالصة». ولذلك فإن الفلسفة: «هي الأجل بين الفروع التي تنتجها الروح وتبني نفسها فيها. إنها كينونتها الأجل ـ كينونتها الحقة التي تصبح واعية بفضلها وعياً خالصاً، وعياً فكرياً راقياً. أما الفن والدين والحق.. فلا تتخذ شكل الفكر عبارة.. وحدها الفلسفة هي المفهوم عن روح الروح بأكملها وعن الماهية التي تكشف عنها. إنها المجمع الذي تؤوب إليه كل شعاعات الروح»[٧٢].

لكن هذه الزهرة الجليلة تحمل في جوفها، بما هي فكر تأملي مثالي ناتج من سخط عن الواقع، عاملاً سلبياً؛ نعني عنصر سلب وأمارة تدمير وسمة معارضة للواقع وتبرم منه وتسخط له. إن شأنها لكشأن الناعي ينبئ بالموت، أو هو كشأن الغراب ينعق على خراب، أو هو شأن بومة تشيع الدمار؛ بحسب رمزية هيغل نفسه. فما كان الوعي بالروح الذي تنشأ عنه الفلسفة بذلك الوعي الحي الذي كان يملكه شعب بصفة موضوعية (لا واعية) في عاداته وديانته وقوانينه.. ما كان هو «الواقع الحي لشعب ما، نشاطه الحق»، ولا هو «فضائل هذا النشاط الحق الهادف إلى الدولة والساعي إلى مصلحة الوطن»؛ وإنما هو بالعكس من ذلك تماماً «الوعي الأكثر تجريداً بهذه الكلية؛ أي الشكل المثالي لهذه الروح على نحو ما تبتعد عن

---

(٧٠) المصدر نفسه، ص ١٧٩.

(٧١) المصدر نفسه، ص ١٢٢.

(٧٢) Hegel, *Leçons sur l'histoire de la philosophie: tome 2: La Philosophie grecque des sophistes aux socratiques*, pp. 212-213.

الواقع»[٧٣]. أوَلم نقل من ذي قبل: «إن الفلسفة تظهر عند شعب ما وتحظى بأهمية خاصة عندما تصبح الحاجة إلى مثال حاجة ملحة، وهي تصبح ملحة عندما تحدث قطيعة في حياة الشعوب، عندما تمضي لحظات سعادتها، وعندما يقبل الانهيار ولا يعود الأفراد يرضون بمصالح عيشهم؛ أي بحياتهم السياسية، ولا يضعون بين يدي هذا النشاط مصائرهم»؟[٧٤] ذلك أنه حين لا يعود واقع شعب ما وأخلاقه يرضيانه، ولا يعود الرضا إلا مجالاً للأمر المثالي والفكري والروحي، حينها تنسحب الروح بعيدة عن الحاضر، محلقة في الأفق تبحث لها عن مكان ليس هو بالوجود الحاضر المتحقق وإنما هو وجود بعيد المنال هناك في مجال المثال.

هنا تطرح على الناظر بتصور هيغل لوضع الفلسفة في التاريخ أمور مُشْكَلَةٌ ثلاثة. **بادئها**: أيستفاد من القول: إن الفلسفة تأتي متأخرة عن عصرها، إنها تكون دوماً حمالة للسلب أمارة بالموت؛ ومن ثمة ملاذاً، أو عزاء تشيع الروح وتؤبنها ولا تحييها أو ترافقها فتكون إيجابية عاملة على التغيير؟ ومتوسطها: هل يستنتج من هذا التصور «القيامي» أن نظرة هيغل إلى فترات ازدهار الفلسفة نظرة تشاؤمية؟ وهل هو آمن بنظرية «الانحطاط» التي تفشت بين مفكري القرن التاسع ومن جرى على مجراهم من متأخرتهم؟ **ومتأخرها**: أين موقع الفلسفة المثالية الألمانية ـ وفلسفة هيغل بالخصوص ـ من عصرها؟ أفهل يجوز القول: إن فلسفته هي بدورها أيضاً تؤبن الحياة وتشيع جنازة الواقع؟ أهي نهاية الحداثة؟ وإن كان، فأي واقع يمكن أن ينشأ بعد الحداثة وأي فلسفة؟ لنفصل القول في هذه المشكلات الثلاث:

لنبادر إلى القول، **أولاً**، لا تفيد نظرات هيغل في تاريخ الفلسفة بما يوحي، على التقريب، إنها تكون دوماً نذير شؤم تنعق على الواقع الذي ارتفع بومة على شاهد قبر أو نادبة على رأس محتضر، وإنما طلب الحق يقتضي منا القول: إنها لطالما هي بشرت بميلاد واقع جديد، بل إنها لطالما هي أسهمت في «تثوير» واقع حاضر وحلم منتظر؛ وذلك لا على نحو ما اختزنته ذاكرة شباب هيغل الرومانسية، وإنما على نحو ما خطته يد كهولته المتعقلة. وبيان ذلك، أنه لما كان من المفترض في جهاز الدولة أن يحقق الحرية، وكان هذا

---

(٧٣) المصدر نفسه، ص ٢١٣.

(٧٤) المصدر نفسه، ص ٢١٤.

الجهاز عرضة لأن يتسلط عليه العسف ويصيبه البلى والصدأ ـ على نحو ما شهد به التاريخ ـ ثبت حينها أنه قد يحدث أن ينشب الصراع بين الفلسفة والعالم الدنيوي القائم؛ فتنزع الفلسفة، بما هي منزع نحو الشأن الكوني والضروري والعقلي ونبذ للأمر الذاتي والفردي والعرضي ـ وبالجملة، تحقيق للعقلانية والذاتية والحرية ـ إلى الدعوة إلى رفع الواقع الجائر وإحلال الحلم الجائز، فتصبح بذلك منقادة إلى «مبدأ ثوري» يعارض الأمر الموجود القائم بالأمر المتصور القادم، ويعلن حرية العقل ضد لاحرية الاعتباط وذاتية الحكمة ضد لاذاتية العسف وعقلانية النظام بدلاً من لاعقلانية الفوضى. وفي ذلك يقول هيغل: «من المعلوم أنه في العصور التي تشهد فيها الأوضاع السياسية القلاقل تجد الفلسفة مكانها، فلا يكتفي المتفلسف بمحض التفكير ومجرده، وإنما تتصدر الفلسفة الأحداث، وتتقدم على الواقع وتثوره. ذلك أنه عندما يعدم شكل من أشكال الروح القدرة على إرضاء الناس تذكي الفلسفة قوة الحياة، وتحملها على التنبه إلى ما لا يرضي والطموح إلى ما يرضي»[٧٥]. فما أن تعلم الروح أمرها وتفقه سرها حتى تتجاوز نفسها نحو ميلاد جديد وانبعاث أصيل.. وكأنها هنا عنقاء تعد لذاتها على نحو أبدي كومة حطب تحرق بها نفسها، فإذا هي فعلت استوت من جديد نشأة أخرى وخرجت من رمادها حياة جديدة خضرة نضرة منتعشة.. إلا أن الروح، خلاف العنقاء، لا تعيد الكرة عوداً أبدياً ومستأنفاً لا نهائياً، وإنما هي تتقدم في تطورها تقدماً نحو مستقر لها متصور، وغاية منظورة معلومة لا مدفونة معدومة.

والشواهد من التاريخ وافرة. فما قالت به فلسفة يونان من مبدأ ذاتية هو ما تحقق في عهد المسيحية وبه انهزمت الحياة الجوهرية وتداعت. إلا أن المثال الأوفى، هنا، هو مثال الصلة بين فلسفة الأنوار والثورة الفرنسية. ولطالما وقف هيغل عليه. قال الحكيم: «لقد أشيع بأن الثورة الفرنسية إنما تمخضت عن الفلسفة. ولأمر مبرر استحقت الفلسفة صفة الحكمة الكونية. ذلك أن الفلسفة ليست الحق بذاته ولذاته وحسب، وليست هي الماهية الخالصة فقط، وإنما هي بالإضافة إلى ذلك الحق بما هو يصبح حياً في العالم الواقعي حالاً به. ولهذا لا يلزمنا أن نشكك في ما شاع من أن الثورة إنما تلقت دفعتها الأولى من الفلسفة»[٧٦]. ويقلب هيغل أمر الفلسفة والثورة

---

(٧٥) المصدر نفسه، ص ٢١٥.

(٧٦) Hegel, *Leçons sur la philosophie de l'histoire*, p. 339.

الفرنسية من كل أنحائه فيجد التبرير للفلسفة في ما ألهمته من فورة، ويصف حال فرنسا القائم حينها فيقول: «إن حال فرنسا في تلك الأيام كان يتلخص في ذلك المزيج الغريب العجيب من الامتيازات التي تنافي كل فكرة عن العدل والحق بعامة. وقد أضاف إلى خلو العقل فساداً لم ينظر إليه في انحلال الخلق والروح مثيل من ذي قبل. . إنه حال سيطرة الجور الذي كان يبدو ممعناً في طابعه الكلبي بقدر ما كان يتم الوعي به وتحسسه»[٧٧].

لقد كان الحكام جاثمين ببراثنهم على كلكل الشعب، وكانت الحكومة عكوفة على جمع ما تحقق به الرفاه لحاشية فاسدة مفسدة، فلم تفعل شيئاً لتقويم ما اعوج وتصحيح ما فسد؛ فكان أن أتت الثورة في غاية العنف وفورة الدم. . والحال أن عدم الرضا عن الحال إنما هو اتخذ، بادئ ذي بدء، صورة فكر سالب؛ أي صفة فكر فلسفي سياسي وحقوقي رسم صورة للدستور المقبل وبنى عليها أمر الواقع. وقد أضاف هيغل في عبارة شهيرة عن دور الفلسفة في عالم الثورة: «منذ أن وجدت الشمس في قبة السماء، ومنذ أن دارت الكواكب حولها، لم يحدث أن شاهدنا المرء يسير على رأسه؛ أي يستند إلى أفكاره ويشيد بها واقعه.

وإذا كان أنكساغوارس قد أكد منذ زمان أن العقل يحكم العالم، فإن الإنسان لم يدرك إلا الآن أن على الفكر أن يحكم الواقع الروحي ويوجهه. لقد كانت إشراقة شمس رائعة. وكل الكائنات المفكرة احتفلت بتلك المناسبة. ولقد سيطر على الناس إحساس سام وحماسة منقطعة النظير للروح التي هزت عرش العالم هزاً، كما لو أنه في تلك اللحظة وحدها تحقق التصالح الحق بين الشأن الإلهي والعالم»[٧٨]. هنا تشديد على دور الفكر ـ الفلسفة ـ في التغيير. والمقصود بالفكر هنا الفلسفة الأنوارية الفرنسية التي حملت في جوفها وثناياها نزعة سلب وضمت إلى حناياها فورة هدم، فكانت بذلك «هادمة لما أقيم إقامة وضعية قسرية»؛ نعني محطمة للدين الوضعي الذي فرض قسراً وللعادات التي أصابها البلى وللأعراف والآراء الاعتباطية والمؤسسات العسفية الجزافية والإدارة المتحجرة والحكومة المستبدة والسلطة الغاشمة والقضاء الجائر. حينها بدت الفلسفة نداء إلى «تهجم النازع العقلاني

(٧٧) المصدر نفسه، ص ٣٣٩.

(٧٨) المصدر نفسه، ص ٣٤٠.

على حال التدهور والتردي». فهؤلاء الفلاسفة التنويريون الفرنسيون «هاجموا الآراء الاعتباطية والمواقف الشعبذية، كما هاجموا بخاصة الفساد الذي نخر المجتمع المدني ودب في أحشاء الحاشية والموظفين الحكوميين. ولقد أبلوا البلاء الحسن في الكشف عن الشرور والمهازل والسفاسف، وأطلقوا العنان لأدوات نقدهم وزرايتهم في تسفيه عالم النفاق هذا وتحقيره وتسليمه لبغضاء الناس، مثيرين في الروح والنفس النزوع إلى عدم المبالاة بما كان يجله نظام قديم، حاثين الضمير والإحساس على استنكاره.. إنه لمن الحق أن نتمثل بوضوح الإحساس الذي عبر عنه هؤلاء الكتّاب لنرى فيه أشد الاستنكار ضد عالم الأخلاق»[٧٩]. كم كان التناقض حالاً في قلب واقع فرنسا آنذاك متمكناً منه: فهنا المؤسسات القديمة المهترئة المتآكلة إلى جنب الوعي الطارئ الجديد، وهنا «بذخ الحاشية» تلقاء سيادة «بؤس العامة».. وبالجملة: «لكي نقدر حق قدرها ميزة هؤلاء الكتاب علينا أن نتمثل صورة واقع المجتمع الفظيع، واقع البؤس والانحطاط...».

وعلى الرغم من هذا الاعتبار الهيغلي لدور الفلسفة في التغيير المجتمعي ـ والذي قد يذكر بعضاً بفورة حماسة شبابه ـ فإن هيغل ظل، على الأغلب، متحفظاً من المبالغة في تقدير دور الفلسفة في تغيير المجتمع. فها هو يقول عن الفلسفة التي يعتقد أنها أورثت الثورة: «غير أن هذه الفلسفة لم تكن ـ قبل كل شيء ـ إلا فكراً مجرداً، وليس فهماً مشخصاً للحقيقة المطلقة. وبين ذاك وهذا بينونة شاسعة»[٨٠]. أكثر من هذا، هؤلاء الفلاسفة: «لم يخطر ببالهم قط، في ما يتعلق بأمور الدول، إحداث ثورة، وإنما كانت غاية دأبهم ومنتهى جهدهم أنهم طالبوا بإدخال إصلاحات، ولا سيما على المستوى الموضوعي؛ وذلك بأن تحد الدولة من التجاوزات الحاصلة، وأن تعتمد لذلك أناساً أشرافاً نزهاء يسارعون إلى إصلاح ما فسد؛ كما أن مطالب الفلاسفة الموضوعية كانت تسير في المنحى نفسه، إذ هم طالبوا أن يخص أبناء الملوك بفائق التربية، وأن ينتقى الوزراء وفقاً لمبدأ النزاهة، وأن يحسن الأمراء تدبير شؤون البلد وإيالتها بتقدير ومن غير تبذير. ولهذا الأمر المعتبر ساغ القول: إن الثورة الفرنسية كانت شأناً

---

(٧٩) Georg Wilhelm Friedrich Hegel. *Leçons sur l'histoire de la philosophie, tome 5: La Philosophie du moyen age*, traduit de l'allemand par Pierre Garniron, bibliothèque des textes philosophiques (Paris: Vrin, 1978), pp. 1723-1724.

(٨٠) Hegel, *Leçons sur la philosophie de l'histoire*, p. 339.

لا محيد عنه بسبب تصلب أصحاب الأمر وتشدّدهم وعجرفتهم ولامبالاتهم بشؤون العامة وجشعهم. أما الفلاسفة، فما كانت لهم بهذا الشأن إلا أفكار عامة أو تصور مجرد عما كان يجب أن تكون عليه الأمور. . فما هم عينوا شكل تحقيق مرادهم ولا هم شخصوه»(٨١). ومعنى هذا، أن الذي وقف وراء اندلاع شرارة الثورة وانقداح زندها ما كان على التحقيق بضعة أفكار ـ مهما كانت حجيتها وقوتها ـ وإنما جملة أحداث منها عدم ابتدار الحكومة إلى إصلاح الوضع المهترئ بسبب أن الحاشية ورجال الدين والنبلاء لم يكونوا يرغبون في فقد ممتلكاتهم ومقتنياتهم، ومنها كون الدولة القائمة دولة كاثوليكية لم يكن لها أن تؤمن بالحرية الفردية وبمعقولية القوانين الوضعية. . وبالجملة، لم يكن وراء الثورة «الفكر الضعيف» وإنما «الفعل القوي».

والحق أن التقليل من شأن مسؤولية الفلسفة في إحداث الثورة إنما هو مبني ـ عند هيغل ـ على مقدمة أوضحها في **دروسه عن تاريخ الفلسفة** فرأى أن هناك بوناً بين «منطق» الفيلسوف و«مسلك» الحاكم: ذاك ينظر في «الفكرة» نظرة المتجرد، وهذا يحقق «الفكرة» لا تحقيق المتحقق، وإنما بتدافع الأمور حيث يحول مكر العقل هواه إلى حكمة حنكتها الظروف وصقلتها الأحوال. والمتحصل من ذلك، أنه ما عاد بمكنتنا، كما كان بمكنة الفلاسفة أيام أفلاطون، أن نطالب الملوك بأن يصيروا فلاسفة. وإنما في زمن الحداثة الذي شهد بناء دولة الدستور والمحاكم والروح العمومية واختفاء الفردية والقسر والطغيان، فإن الطموح إلى تصيير الملوك فلاسفة قد يبدو فكرة أملاها العجب(٨٢). وعلى الجملة، فإن هيغل وإن كان قد أقر بدور الفكر (الفلسفة) في تغيير الوضع (الواقع)، فإنه كان يقر أكثر بأن الفعل ـ لا الفكر ـ هو الذي يغير الوضع، وأنه إن كان للفلسفة دور تؤديه فهو الإعلان عن موت وضع وانتفاء حال وامتناع واقع والتبشير بميلاد واقع آخر جديد ووضع مستحدث حال. ومهما تصرفت الأحوال، لربما كانت حالات «ثورية» الفلسفة نادرة في التاريخ الإنساني، ولربما كانت هي مما يستندر وقوع مثله. إنما دور الفلسفة أن تحقق العزاء والسلوى في عالم لا يعرف السكينة، أو لنقل: إن دورها أن تبحث عن سكينة الفكر في جلبة الواقع.

---

(٨١) Hegel, *Leçons sur l'histoire de la philosophie, tome 5: La Philosophie du moyen age*, p.1725.

(٨٢) Hegel, *Leçons sur l'histoire de la philosophie, tome 3: La Philosophie grecque, Platon et Aristote*, p. 410.

ثانياً؛ إن القول بأن الفلسفة تأتي دوماً متأخرة، وتشبيهها بالناعي على الواقع الناعق عليه ـ مع ما يكمله من تصويرها على شاكلة بومة لا تأخذ في الطيران إلا عندما يرخي الليل سدوله ـ يوحي بأن خلف نظرات هيغل تثوي نظرة متشائمة سوداء ـ إن لم نقل سوداوية ـ لدور الفلسفة في الواقع ووضعها في نظام الحياة. أَوَلم يقل هيغل: «لما تظهر الفلسفة. . تساعد على ازدياد الدمار بل هي تستعجله»؟ أَوَلم يقل أيضاً بأن الفلسفة إن هي حقق أمرها وجدت أنها: «وسيلة للتهدئة والتعزية في هذا الواقع، في شقاء العالم هذا. . إنها الهروب إلى المثالية الحرة، إلى امبراطورية الفكر الحرة. ذلك أن الروح لما لا تعود تجد الرضا في واقعها الحاضر تؤوب إلى ذاتها وتنعكف على نفسها»؟[(٨٣)] غير أن هذا الأمر لا يلزم عنه ـ كما يقول هيغل ـ ضرورة أن نعيب على الفلسفة ما تحويه من أمارات اندحار الروح. وذلك لأن «الدمار أمر ضروري». فهو لا محالة أمر حال. وهو ينم على أن شكلاً معيناً من أشكال الروح قد تهاوى مثل الشهب المتداعية لأنه كان يعاني شائنة معلومة. يضاف إلى ذلك، أن «التغير الذي هو انحلال هو أيضاً مولد حياة جديدة، وأنه إذا كان الموت يخرج من الحياة، فإن الحياة بدورها تخرج من الموت»[(٨٤)]. لكن، ما وضع الفلسفة زمن هيغل؟ أتخبر هي أيضاً عن دمار؟ أم هي تنبئ بزمن اندحار؟

ثالثاً؛ نأتي هنا إلى بيت القصيد: ماذا عن الفلسفة أيام هيغل؟ لنعلم أولاً ـ بناء على ما تقدم ـ أنه لما كانت الفلسفة ـ على العموم ـ ترياقاً ضد شقاء العالم بطلب التهدئة والتعزية، وأنها لذلك كانت هروب الروح من ذاتها المدمرة إلى ذاتها المنشودة المأمولة، صعب أن تكون فلسفة هيغل نفسه على غير هذا النحو. أَوَليس هو القائل في مقدمة **دروسه عن تاريخ الفلسفة** (هايدلبرج. ٢٢ تشرين الأول/أكتوبر ١٨١٦): «إن روح العالم كان منهمكاً في الواقع الموضوعي. . غير أن طوفان هذا الواقع الموضوعي [المادي] قد انقطع الآن. وهكذا نستطيع أن نأمل إلى جانب الدولة التي استولت على كل اهتمام أن تنهض الكنيسة أيضاً، وأن نفكر مرة أخرى في ملكوت الله ـ إلى جانب مملكة العالم التي اتجهت إليها الجهود والأفكار حتى الآن. . فلنحيي معاً

---

(٨٣) Hegel. *Leçons sur l'histoire de la philosophie: tome 2: La Philosophie grecque des sophistes aux socratiques*, p. 215.

(٨٤) هيغل، **محاضرات في فلسفة التاريخ**، ج ١: **العقل في التاريخ**، ص ١٣٨.

فجر عصر رائع حيث تعود الروح للعمل بداخله، بعد أن كانت الظروف تشدها حتى الآن للعمل خارجه؛ أعني تعود إلى نفسها وتظهر لمملكتها الخاصة، بمكان وبأرض ترفع فيها العقول فوق اهتمامات الحياة اليومية مستقبلة للحق والأزلي والإلهي، مكتسبة القدرة على إدراك ما هو أسمى وتأمله والتفكير فيه»؟[٨٥] وأليس هو القائل نهاية **دروسه عن فلسفة الدين** (٢٥ غشت (آب/أغسطس) ١٨٢١)، وقد عرض تطور الدين وبلغ به مرتبة الدين المطلق ـ آخر دين ممكن: «ها هي الفلسفة عادت تشكل طائفة من القساوسة؛ طائفة عزلت نفسها في معبدها ولم تعد، بما هي سادنة الحقيقة، تأنس بالعالم أو تحفل له. وما زالت تفعل حتى [ليكاد لسان حال الفلاسفة يقول] إن ما يحدث في العالم لا يعنينا ولا هو من شأننا»؟[٨٦].

وأخيراً، أليس هو القائل عند متم **دروسه في فلسفة التاريخ** (١٨٢٢ ـ ١٨٣١) بعد أن رافق الروح من أول لحظات انبثاقها في المشرق إلى لحظة غروبها في أوروبا: «ها قد بلغ الوعي مبلغ هذه النقطة؛ وتلك اللحظات الأساسية للشكل الذي تحقق فيه مبدأ الحرية؛ ذلك أن التاريخ الكوني ـ إن هو تؤمل حق تأمل ـ ظهر أنه ليس أمراً آخر سوى تطور مبدأ الحرية. . والحق أننا لم نعمل إلا على وصف تطور هذا المفهوم متخلين عن كل سعي إلى وصف أويقات سعادة الشعوب ولحظات ازدهارها، وسمو الأفراد، وهنيهات جلالها، وحال مصيرها في السراء والضراء. ذلك أن الفلسفة لا تهتم ـ على الأحق ـ إلا بوهج الفكرة وبريقها الذي ينعكس في التاريخ الكوني؛ وإنها وقد تعبت الآن من العناية بتقلبات أهواء الواقع المباشرة، بادرت إلى إلقاء نفسها في حضن التأمل والمثال؛ وإن اهتمامها لينصب الآن على التعرف إلى سير تطور الفكرة التي أخذت في التحقق؛ نعني فكرة الحرية التي ليست هي إلا الوعي بالحرية»؟[٨٧] بهذه النصوص اجتمعت الأسباب التي تجعلنا نقول: إن هنا تأكيداً على لجوء الفلسفة إلى معبد التأمل ومحراب التفكر، وإن هنا تلميحاً إلى اكتمال حكمة الواقع على المبدأ، وإن لم يكتمل تمامه

---

(٨٥) هيغل، **محاضرات في تاريخ الفلسفة**، ص ٨٨.

(٨٦) Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Leçons sur la philosophie de la religion*, traduit de l'allemand par J. Gibelin, bibliothéque des textes philosophiques (Paris: Vrin, 1975), 3ème partie, 1 - *La Religion absolue*, p. 218.

(٨٧) Hegel, *Leçons sur la philosophie de l'histoire*, p. 346.

على الفعل (تحقق الحرية في كل الأمم التي تحيا داخل التاريخ). معنى هذا، أن فلسفة عصر هيغل ـ وفلسفة هيغل على وجه التخصيص ـ سائرة إلى رسم اللون الرمادي على رمادي الواقع وإعلان شيخوخته واكتماله.

أَوَليس أفاد هذا أن واقع الحداثة الاقتصادي والاجتماعي والسياسي والثقافي قد اكتمل، وأن المسألة مسألة عملية (تصحيح بعض مسارات «الليبرالية العددية» وتجاوز مشكلة الفقراء أو مشكلة «فقراء الليبرالية». .)؛ نعني مسألة تطبيقات عملية بعدما اكتمل المبدأ وتحقق (الحرية، العقلانية، الذاتية)؟ أَوَليس محكوماً على مجتمع ما بعد هيغل أن يحيا ما عاشته المجتمعات التي حققت فيها الروح فكرتها واستنفدتها؛ نقصد أن مجتمعات الحداثة «قد بلغت مرحلة الواقع التام، وأصبحت ذاتها حاضرة أمامها بالفعل بطريقة موضوعية»؟ لكن، ألا يعرض لها في هذه الحالة ما يعرض لشعب أنجز ما تكفل به؛ نعنيَ أن أمة «ما إن تبلغ هذه المرحلة حتى يصبح النشاط الذي يمارسه روح الشعب الذي نتحدث عنه غير ضروري، ولا حاجة إليها به، فالشعب لديه ما يريده. صحيح أنه يظل باستطاعة الأمة أن تنجز الشيء الكثير في وقت الحرب أو السلام، في الداخل والخارج، لكن النفس الجوهرية الحية نفسها يمكن أن يقال إنها توقفت عن النشاط. وبالتالي يختفي الاهتمام الجوهري الأعلى من حياتها، لأن الاهتمام لا يوجد إلا حيث توجد معارضة (أو مقاومة). وهكذا تعيش الأمة، عندئذ، لون الحياة نفسه التي يحياها الفرد حين ينتقل من مرحلة النضج إلى مرحلة الشيخوخة، أي حين يستمتع بنفسه، وفي الرضا بأنه أصبح عين ما يرغب فيه، وما كان باستطاعته أن يصل إليه. وعلى الرغم من أن خيالها يمكن أن يجاوز هذا الحد، فإنها مع ذلك تقلع عن أي تطلع من هذا النوع يكون هدفاً لمحاولة فعلية، إذا كان العالم الواقعي يضع أي عراقيل في سبيل تحقيق هذه المحاولة، وينحصر هدفها في الأوضاع التي فرضت على هذا النحو. هذه الحياة المعتادة المألوفة (كالساعة التي تملأ ثم تترك لتعمل من نفسها) هي التي تجلب الموت الطبيعي، فالعادة هي نشاط بغير معارضة، لا يظل لها سوى دوام شكلي، ويمتنع فيها وجود الامتلاء والحماسة اللذين كان يتسع لهما هدف الحياة في الأصل، فهي مجرد وجود حسي خارجي قد كف عن أن يندفع بحماسة في سبيل هدفه أو موضوعه.

وهكذا يفنى الأفراد وتتلاشى الشعوب بواسطة الموت الطبيعي. وعلى الرغم من أن الشعوب يمكن أن تستمر في الوجود، فإنه سيكون وجوداً بغير

عقل ولا حيوية، وبغير حاجة إلى مؤسساتها، لأن الحاجة قد تم إشباعها، أعني أنها ستكون مجرد فراغ سياسي وملل سياسي»[٨٨].

أهو عصر الملل مقبل إذاً؟ لئن هو حق أن هيغل سرعان ما يذكر، في مستأنف القول، إنه «لكي يظهر اهتمام كلي حقيقي، فإن روح الشعب لا بد من أن تتقدم فتبني غرضاً جديداً»؛ فإنه حق التقدم أيضاً بهذا الاعتراض: لكن، من أين يمكن أن ينشأ هذا الغرض الجديد، وقد تم تحقق كل أغراض التاريخ؟ الحال أنه لئن كنا قد فهمنا فلسفة هيغل في التاريخ بأحق فهم، فإنه جاز لنا القول: إن أول «مبدأ المبادئ» قد تحقق ـ عنينا به «الحرية» ـ وذلك على الرغم من علاته الجزئية ـ على نحو ما ألمعنا إلى ذلك في مواضع مختلفة. وإن كنا قد أدركنا فلسفته في الطبيعة، والروح والمنطق بأحق إدراك وأدقه، فإن ثاني «مبدأ المبادئ» قد تحقق أيضاً ـ عنينا به «العاقلية» ـ وإن كان «الفهم» المجرد لا يزال يعمل مبضعه التشريحي في الدين والحياة. وإن كنا قد ألممنا بتاريخ الفلسفة عنده، فالحق يستدعي منا القول: إن هنا اعترافاً بأن مبدأ «الذاتية» قد تحقق، وإن اعترته بعض أنحاء القصور. وعلى الجملة، فلا جوانب قصور تحقق مبدأ «الحرية»، ولا أنحاء ضيق مبدأ «العقلانية»، ولا أوجه تنطع مبدأ «الذاتية» ـ على نحو ما هو واضح من أمر «الحرية السلبية» و«الفهم الضيق» و«الذاتية المتطرفة» ـ بمانعة من القول: إن هذه المبادئ نضجت واستتمت فتحققت واكتملت.

هنا، **أولاً**، مبدأ «الحرية» كما تحقق في التاريخ الكوني. فهؤلاء الشرقيون لم يبلغوا مرتبة العلم بأن الإنسان، من حيث هو إنسان لا من حيث هو سيد أو أبيض، حر بذاته. وكل ما علموه وخبروه أن شخصاً معيناً الحرية خصيصته ومتعته؛ عنوا به المستبد الطاغية. مع إحاطة العلم أن «حرية ذلك الشخص الواحد لم تكن سوى نزوة شخصية وشراسة، وانفعالاً متهوراً وحشياً، أو ترويضاً واعتدالاً للرغبات لا يكون هو ذاته سوى عرض من أعراض الطبيعة؛ أي مجرد نزوة كالنزوة السابقة». لكن، إذا لم يكن الوعي بالحرية لم يظهر، أول ظهوره، إلا عند الإغريق والرومان من بعدهم، فإنهم لم يخبروا سوى «حرية بعضاً» (السادة) لا «حرية الجميع»؛ أي حرية الإنسان بما هو إنسان؛ بل إن الاسترقاق كان سمة من سمات حياتهم. وحدها الأمم الحديثة حققت التقدم في هذا الشأن ـ بتأثير من مبدأ «الحرية» المسيحي (الباطنية) ـ وخبرت فكرة أن

(٨٨) هيغل، **محاضرات في فلسفة التاريخ**، ج ١: **العقل في التاريخ**، ص ١٤١.

الإنسان حر بذاته ولذاته. فماذا بقي إذاً بعد تحقق مبدأ «الحرية» وتمام دركه؟ لا شيء سوى بعض أمور «فنية» عملية. ذلك أن الشعوب الحديثة والمعاصرة صارت تحيا بين خارج منها عن التاريخ لن يحقق الجديد، وآيل إلى تحقيق المبدأ بالتدريج مستقبله حاضر الأمم التي حققت مبدأ «الحرية».

هنا، **ثانياً**، مبدأ «العاقلية» كما هو تحقق في عالم الطبيعة (معقولية الطبيعة)، وفي عالم الروح الموضوعية (معقولية الحياة الاجتماعية). والحق أن اكتشاف معقولية الطبيعة واكتشاف معقولية الروح سارا على منوال واحد. إذ بقدر ما كان إنسان الحداثة يكتشف ما يحكم الطبيعة من قوى وعلل، كان يكتشف أيضاً ما يحكم الطبيعة الأخلاقية الموضوعية، أو لنقل: «الطبيعة الثانية» ـ وقد عنينا بها العوائد والأعراف وغيرها من ضوابط الحياة الجماعية المدنية العاقلة ـ من مبادئ الأفعال والأوامر والواجبات والقوانين؛ فسار بذلك الاثنان بخطى موحدة وانوجد بيكون إلى جانب كروتيوس. وبالجملة، بدأ الإنسان الحديث يلقي بنظره المتوازي على أشياء الطبيعة وعلى أفعاله معاً. وهكذا، ففي ما يخص المساق الأول ـ مساق اكتشاف معقولية الطبيعة ـ وجب التذكير بأن فكرة «معقولية الطبيعة» إنما هي وليدة الحداثة؛ فلا فلسفة للطبيعة معقولة عند القدماء. خذ مثلاً كتاب **طيماووس** لأفلاطون، لا محال أنك واجد فيه ما يشبّه الفلسفة بالطبيعة؛ لكن مجالها الاختباري كان متهافتاً. وأقصى ما يمكنك أن تقول عنها: إنها تضمنت، في ما تعلق بالنظرة العقلانية إلى موضوع ومجالها، «أفكاراً سعيدة» صدفية متهافتة[٨٩].. وقس على ذلك عالم الروح: إن أنت فحصت فلسفة السياسة عند القدماء، ولئن أنت نظرت في ممارستهم السياسية وجدتهم ينظرون في الأولى، ويبنون الثانية على متون من فكر التقليد جامدة، قصاراها تمحورها على فكرة ظلية ملك الدنيا لمملكة السماء، وغاية جهدها استقاء مظان النظر فيها من تشاريع قديمة بالية. فقد تحصل أنه: «إن كان المحدثون قد نفذوا بعقولهم إلى جوى الطبيعة يلاحظونها ويفحصون قوانينها وقواها، فإنهم بادروا كذلك، وفي الآن نفسه، وبعين المنهج ذاته إلى فحص الأمور الخلقية والقانون العمومي»[٩٠]. والآن

---

(٨٩) هيغل، **محاضرات في تاريخ الفلسفة**، ص ٢٥٥، و Hegel, *Leçons sur l'histoire de la philosophie, tome 1: Introduction, système et histoire de la philosophie*, p. 162.

(٩٠) Hegel, *Leçons sur l'histoire de la philosophie, tome 1: Introduction, système et histoire de la philosophie*, p. 184.

وقد قام النظر إلى الطبيعة على العقل وتحقق للسلوك السياسي سند من العاقلية؛ فماذا بقي للفكر أن يعمله سوى مزيد توضيح؟

وهنا، **ثالثاً**، مبدأ «الذاتية» كما تحقق في تاريخ الفكر. ولما كنا قد فصّلنا القول في المبدأين السالفين، فإننا هنا نلمع إلى المبدأ الثالث. وهو بيت القصيد في هذه الفقرات التي نفردها لفكرة «نهاية الفلسفة».

الحق أن النظر في تاريخ الفلسفة عند هيغل، شأنه شأن النظر في التاريخ والطبيعة والمجتمع، لا يشي عن «شتات من الآراء بلا نظام»[٩١]، وإنما هو «كل يتقدم تقدماً عضوياً؛ أي هو سلسلة عقلية متلازمة»[٩٢]. وبالجملة، فإنه «ليس تاريخ الفلسفة مجرد تجميع لآراء متعسفة، وإنما هو ترابط ضروري منذ بداية نشأتها حتى نصل إلى تطورها الثري»[٩٣]. والنتيجة المتحصلة عن هذا تكاد تبدو مفارقة. فهذا التاريخ الفلسفي الذي يفترض فيه تحقيق مبدأ «الذاتية» الحديثة خلو هو نفسه من الذاتية. فما كان هو تاريخ أفراد أبدعوا مذاهب فلسفية، وإنما هو «تاريخ أفكار الروح» بوصفها «الذات المنتجة»[٩٤]. وما كانت الذات هنا ذات الفرد، وإنما ذات الروح، ولا كانت هي ذات الفيلسوف، وإنما ذات النسق، ولا عدت هي ذات الناظر، وإنما ذات النظر... وذلك ما دام أن تاريخ إنجاز الفلاسفة «يكون ممتازاً كلما قل الطابع الجزئي الشخصي للمؤلف الذي يطبع العمل بطابعه؛ إذ المفروض أن يختفي الأمر الجزئي بالفلسفة (وأنا أعني بالأمر الجزئي النشاط الخاص للفيلسوف) بحيث لا يبقى سوى مجال الفكر الخالص»[٩٥].

ترى ما الذي استهدفته جهود الفلسفة؟ هنا هدفان يلتقيان عند آخر المساق: **أولهما**؛ أن يعبر الفكر عن ذاته بلغة «المفهوم» لا بلغة «الوجد» الديني أو «الدرك» الفني؛ بمعنى أن يصبح الفكر شأناً مشخصاً لا أمراً مجرداً، وأن يستحيل شأناً متعيناً لا أمراً متعالياً، وأن يعكس شأناً محايثاً لا أمراً مفارقاً. **وثانيهما**؛ أن تتحقق الروح ـ الفكر الحي ـ بما هي روح ذاتية،

(٩١) المصدر نفسه، ص ٥١، وهيغل، **محاضرات في تاريخ الفلسفة**، ص ١٧٧.
(٩٢) المصدران نفسهما، ص ٢٣، و٩٤ على التوالي.
(٩٣) المصدران نفسهما، ص ٢٩ و٩١ على التوالي.
(٩٤) المصدران نفسهما، ص ٢٥ و٩٦ على التوالي.
(٩٥) المصدران نفسهما، ص ١١١ و١٨٤ على التوالي.

لا بما هي موضوعية أو شيء فارغ نخب هواء ميت متصلب.

وهكذا، ففي ما يخص الهدف الأول، يرى هيغل أنه بظهور الفلسفة ـ على معناها الأحق ـ نكون قد انتقلنا من الفكر المجرد، على نحو ما هو ظهر في عالم الشرق حيث الفكر أمر كلي مجرد، تجريداً خالصاً ما كان من شأنه أن يتقدم أو يتطور أو يتبعض، وإنما شأنه أنه يتعلق بكائن بسيط مجرد (النور مثلاً) مضاد للأمر العيني مناهض للمشخص ما تنوع بعد ولا اختلف ولا بان ـ ما حكم على الفلسفات الشرقية القديمة بأن تكون «أشد الفلسفات فقراً»[٩٦] ـ إلى عالم الغرب، إلى اليونان أولاً، حيث بدأ هذا الفكر يتعين بذاته، وبدأت تظهر مقولات فكرية متباينة وتشكيلات مفهومية متمايزة، ولم يعد الأمر الكلي هنا فائق التجريد، وإنما هو بدأ يتعين «ماء» (طاليس)، أو «واحداً» (فيثاغوراس)، أو «وجوداً» (بارمنيدس)، أو «ذرة» (ديمقريطس). غير أن هذه التعيينات لما تزل كائنات مجردة بعد؛ أي هويات بسيطة وسويات متآلفة غير متخالفة. ثم ما لبث أن اكتسى الأمر الكلي الوعي بذاته، فأصبح عقلاً كلياً ـ هو ذا مفهوم «النوس» (كما تبلور عند أنكساغوراس وبعده سقراط وتلامذته). لكنه لما يزل بعد أمراً مجرداً حتى انفصل (الفكر) عن واقعه (الرواقية والأبيقورية والشكية). . ثم إنه ليعي ذاته من جديد من حيث هو «فكرة»؛ نعني الفكرة التي عدمت التحقق واغتربت عن الواقع لما ألم بالواقع (الأفلاطونية الجديدة)، وما كان ينقصها حقاً هو مفهوم «حرية الإنسان» (المسيحية). . وبالجملة، ما زال الفكر القديم لم يعرف بعد الانفصال الحقيقي بين الفكر والوجود ليعرف الاتصال الحق، وإنما كان يغرق الذات في الموضوع ويغمرها. فما هو فكر عنده أيضاً أمر موجود، وما هو موجود موجود على نحو ما هو مفكر فيه. وتلك هي ما يدعوه هيغل بـ «الميتافيزيقا الساذجة». . التي احتاج العصر الحديث ـ وديكارت أبو الحداثة على رأسه ـ إلى إعادة النظر فيه بالوعي بالتباين الحاصل بين شتى مفاهيم الفكر؛ من «وجود» و«فكر» و«جوهر» و«فرد» و«ضرورة» و«حرية» و«شر» و«خير». . فالفكر المتعين هنا من شأنه أن يمسك بتلابيب التخالف، وأن يبذل المحاولة لجمعها والمواحدة بينها في «المفهوم» المتعين الشامل. . وتلك بغية الفلسفة الأولى تتحقق، وذلك المفهوم يتدفق.

وفي ما يتعلق بالبغية **الثانية**؛ عنينا بها تعبير «المطلق» عن ذاته لا من

---

(٩٦) هيغل، **محاضرات في تاريخ الفلسفة**، ص ٣٨٦.

حيث هو «جوهر» وحسب وإنما بما هو «ذات» أيضاً، فقد قدم إليها هيغل بمقدمات واستنتج لها النتائج، فرأى أنه لما ثبت أن الشعوب أودعت في الدين أعز ما يطلب؛ عنينا التعبير الروحي عن ذاتها والوعي الفكري بنفسها، وكانت فكرة «الله» هي قطب الدين الذي عليه مداره؛ فإن طريقة تصور الشعب لإلهه إنما دلت على طريقة تصوره لنفسه وفكرته عن ذاته. فحيثما ساغ الحديث عن «إله مشخص»، ثمة قام تصور عن «إنسان مشخص»؛ أي عن «ذاتية» و«فردية» و«حرية»، وكذلك الحديث عن «إله مجرد» فإنه على حذوه ومثاله. وهكذا يصير تصور «ذات الإله» و«ذات الإنسان» سيراً واحداً، وعلى الوتيرة ذاتها: إن تجريداً فتجريداً، وإن تشخيصاً فتشخيصاً.

هنا التصور الشرقي المجرد: هناك «الذات أو الفرد ما كانت شخصاً، وإنما هي حملت خاصية الاندماج في الأمر الموضوعي وسمة التلاشي فيه والانغماس والانغمار». لا وجود، هنا، «للأنا» أو «الذات» أو «العضو» أو «الوعي». وما يوجد ـ على التحقيق ـ إنما هو «الكل» أو «الجملة» أو «الجوهر» ـ سواء أعنينا به جوهراً مادياً أم فكرياً. . وفي هذه الحال فإن موقف الفرد أو الجزئي أو الذات أو الأنا أو العضو هو موقف الوجود السلبي فحسب في مواجهة الجوهر المجرد الذي يبتلع كل شيء في جوفه ويذيبه ويلتهمه ويغمره. فأعلى ما يمكن أن يحقق مثل هذا الفرد هو أن ينغمر في هذا الجوهر ويتلاشى؛ أي أن ينطفئ وعيه وتنعدم ذاته في شفا هوة الجوهر. إن الشأن فيه هو أن «يتلاشى في البهاء الشرقي وتألقه، فهو أشبه ما يكون ببريق الجوهر فحسب»[(٩٧)]. إن الفرد هنا كائن بلا ذاتية وبلا حرية، قائم وحده وجهاً لوجه أمام الاعتباط؛ عنينا أنه ساكن تحت مجاري الأقدار من عسف طاغية وجور طبيعة وبهيمية غريزة. فهو موجود، شأنه شأن الجوهر ذاته (إله النور مثلاً)، يفتقر إلى الوعي بذاته، وعي أخرس أكتم، مادة بسيطة عرضها الفرد الذي يحيا في غياب الحرية والقانون والأخلاق الذاتية والوعي. . «الفرد» هنا غير حاضر أمام نفسه من حيث هو «ذات»، ولا «قيمة» له بما هو «وعي شخصي». . والمترتب عن ذلك أن لا فلسفة قامت في الشرق، لأنه لا وعي للفرد نهض هناك ولا ذاتية تميزت. . ولذلك كله، كان «لا بد من استبعاده [الشرق] من تاريخ الفلسفة»[(٩٨)].

---

(٩٧) المصدر نفسه، ص ٣٧٨، و Hegel, *Leçons sur l'histoire de la philosophie, tome 1: Introduction, système et histoire de la philosophie*, pp. 20-21.

(٩٨) المصدران نفسهما، ص ٣٧٧ و٢٠ على التوالي.

وعلى خلاف ما حدث في الشرق، فإن «الفلسفة بمعناها الصحيح [إنما] تبدأ في الغرب»[٩٩]. ذلك أن «عالم الحرية بدأ في اليونان، وأساس الحرية العميق هو أن الروح تفكر بذاتها، وأن الفرد يرى نفسه في جزئيته أنه كلي»[١٠٠]. هنا صار المبدأ المتحكم هو: «أيّهذا الإنسان، أعرف نفسك بنفسك». هنا في بلاد الغرب ـ التي هي «بلاد التفرد والتحدد والقياس؛ البلاد التي سادت فيها ذاتية الفرد وفرديته»[١٠١] ـ صارت صورة «الإله الجميل» الصورة الجلى، صارت تعبيراً عن مكانة الإنسان في سلم الوجود؛ نعني أنها وشت بالمكانة التي صارت توكل إلى الفردية والذاتية والحرية. لكن هذه الحرية، وإن هي نهضت وثبتت، فإنها عانت من آفتين اثنتين: **أولهما**؛ إنها ظلت منغمسة في روح الشعب منغمرة، فلا هي تفردت ولا هي تميزت. ولذلك فإن «الذاتية ـ كما نفهمها [نحن الحداثيين] ـ هي تصور أشد ثراء وكثافة.. فينبغي عدم البحث عنها على الإطلاق لدى فلاسفة اليونان الأول»[١٠٢]. إذ الحال أنبأ عن أن الإنسان في ذلك العصر «لم يكن قد عاد إلى نفسه بمثلما هو عاد إليها اليوم». ولئن هو صح القول: إن الإنسان كان قد عد حينها «ذاتاً»، فإنه يصح القول على الرغم من ذلك: إنه «لم يكن قد بنى نفسه بعد على أنه كذلك، فهو لم يكن يعرف نفسه إلا في وحدته الأخلاقية الأساسية مع بيئته وفي واجباته نحو الدولة». وبعبارة أوضح، فقد «عرف الرجل الأثيني والرجل الروماني أن ماهيته تكمن في أنه مواطن حر. وأما القول بأن الإنسان، من حيث هو إنسان، حر ـ فتلك حقيقة ما عرفها أفلاطون ولا أرسطو»[١٠٣]، بل عرفتها الديانة المسيحية من حيث هي، إن هي قورنت بما سبقها، وجدت أنها شكلت «قمة الفكرة الذاتية».

هنا، في المسيحية، ما من شي، أكان حياة مادية أم حياة عبادية، إلا وهو منوط بالفرد ومسند إلى الذات. فشأن الإله المشخص أن يحل في الفرد المتعين، ولا سيما منه في روعه وجنانه. لكن الفكرة الذاتية ظلت هنا ـ في واقع القرون الوسطى ـ فكرة جوانية كامنة، ولم تتحقق واقعاً أو تنشأ

---

(٩٩) المصدران نفسهما، ص ٣٧٨ و٢٠ على التوالي.

(١٠٠) هيغل، المصدر نفسه، ص ٣٧٨.

(١٠١) Hegel, *Leçons sur l'histoire de la philosophie: tome 2: La Philosophie grecque des sophistes aux socratiques*, p. 37.

(١٠٢) هيغل، **محاضرات في تاريخ الفلسفة**، ص ٢٥٨.

(١٠٣) المصدر نفسه، ص ٢٦٢.

موضوعياً؛ أي أنها لم تنفذ إلى القوانين والأعراف والنظام السياسي. وحده ديكارت ـ أبو الفلسفة الحديثة ـ جعل الفكر أساس المعرفة، واستبعد كل سلطة خارجية ميتة، وبقي وجهاً لوجه أمام هذه «الأنا» المفكرة المتحررة؛ نعني أمام الذات. لكن هذه الذات عدمت الاستئناس بالعالم الموضوعي الخارجي، فكان أن جاء سبينوزا فأعاد تذويب الذات بالوحدة الجوهرية؛ أي غمرها في الهوة السحيقة التي لا قرار لها والتي كان من شأنها أن تبلع كل شيء. إلا أنه كان لا بد من انتفاضة الذاتية من جديد ضد هاوية الهوية فكانت فرديات لايبنتز، وكانت مبادئ كانط وفيشته التي أعادت إلى الأذهان ذكرى الذاتية المتطرفة. وكان أن عمد شلنغ إلى مقابلة هذه الذاتية بموضوعية الطبيعة، وذلك بغاية الحد من غلوائها. لكن موضوعية شلنغ كانت موضوعية سديمية غمرت الذات في الموضوع كل الغمر، فكان أن احتاج الأمر إلى التوليف من جديد بين ذاتية متعقلة وموضوعية غير غريبة. وتلك طلبة فلسفة هيغل نفسه.

فإن هو عَنَّ لنا أن نعين لهذا التطور، بالقول المجمل على التقريب، من مراحل فلسفية تاريخية قطعها، قلنا: إن هنا، على التحقيق، ثلاث فترات:

أ ـ **الفترة الأولى**: وهي بالتعريف فترة الفلسفة اليونانية من طاليس ـ (حوالى ٦٠٠ ق.م.) إلى حدود نهاية الفلسفة الوثنية حوالى القرن الخامس الميلادي؛ نعني عهد الفيلسوف برقليس. ودوام هذه المرحلة قرابة عشرة قرون.

ب ـ **الفترة الثانية**: وهي بالتحديد فترة القرون الوسطى. وفيها اختمرت الفكرة الفلسفية الحديثة وأعدت. وهي تشمل الفلسفة المدرسية (السكولائية)، وكذلك فلسفة «حفظة التراث اليوناني»؛ يعني الفلسفة العربية والعبرية. وقد استغرقت بدورها ما يناهز العشرة قرون.

ج ـ **الفترة الثالثة**: وهي على التحقيق فترة الفلسفة الحديثة. وتبدأ مع فرانسيس بيكون (ت ١٦٢٦)، ويعقوب بومه (ت ١٦٢٤)، وديكارت (ت ١٦٥٠)، وتمتد إلى زمن هيغل حوالى القرنين من الزمن وما يزيد. وقد فصلنا القول في هذه الأطوار الثلاثة التي تقلب فيها الفكر الفلسفي عند عرضنا لمبدأ «الذاتية» بوصفه محرك سيرورة أنظار الفلسفة. فليطلب التفصيل من مظانه.

لكن، ما هو الوضع الاعتباري لفلسفة هيغل هنا؟ تحدث هيغل، في غير ما مرة، عن «الفلسفة الأخيرة»؛ وذلك من غير أن يتخذ لهذه «الأخيرة» صاحباً، أو يعين لها «سادناً»، أو يذكر لها «مؤلفاً» ـ ما دفعنا إلى أن نعد هذه

المسألة «مسكوت» فلسفة هيغل و«مجهولها». ها هو يتحدث عن «الفلسفة اللاحقة» بموازاة الفلسفة «السابقة»، وعن «الفلسفة الأحدث» مقابل تلك «الأقدم»، وعن «المتأخرة» زهاء «المتقدمة» أو «الفلسفة الأخيرة» تلقاء «الأولى». . فيصفها ـ بالمقارنة مع الفلسفة القديمة المفتقدة إلى المفهوم المجردة من الفكر المعوزة إلى التشخيص ـ بأنها «الفلسفة الأكثر عمقاً وثراء، والأكثر تطوراً». وبه صح له وصفها بالفلسفة «الأكثر عينية»[١٠٤]، بل جاز له أن يصفها بأنها مرآة مجلوة انعكس عليها كل تاريخ الفلسفة مفصله ومجمله. ثم إنه ليتحدث عن «أحدث الفلسفات» تلقاء «أقدم الفلسفة»، وعن «فلسفة اليوم» مقابل «فلسفة الأمس»، ويصفها بأنك «تجد كل شيء متضمناً فيها؛ فهي تشتمل على الجهود التي بذلت لآلاف السنين وما أنتج فيها، فهي محصلة ما حدث في الماضي ونتيجة كل ما سبقها»[١٠٥]. ويقول أيضاً: «فآخر فلسفة وأحدثها لا بد من ثم أن تحوي في داخلها مبادئ كل الفلسفات السابقة؛ ومن ثمة فهي أعلى هذه الفلسفات»[١٠٦]. ويجري مجرى ذلك قوله كذلك: «إن فلسفة [زمننا هذا] هي أساساً نتاج تاريخي لكل الفلسفات السابقة. إنها حصيلة عمل ألفين وخمسمائة عام»[١٠٧].

بيد أن هنا أمراً للاعتبار: أَوَذهب هيغل إلى حد اعتبار فلسفته آخر فلسفة ممكنة؟ ثمة تلميحات وغمزات كتب بعضها بغاية سجالية فامتنع علينا دركها لبعد المسافة. . وهي على الجملة لا تفيد ذلك ولا تدفعه ولا تثبته ولا ترفعه ولا ترقمه ولا تمحوه. فتلمّس مقاربة هذا الإشكال إنما يتم على وجه التقريب والاحتمال.

لنعلم، أولاً، في ما يتصل ببغية الفلسفة الأولى ـ نعني بلوغ المفهوم الجامع المؤلف لشتى صنوف المفاهيم؛ أي «الفكرة» ـ أن هيغل لم يخف، في أي وقت من الأوقات، أنه إنما نشد إنشاء «الفلسفة الجامعة». إذ ما فتأت الفلسفة الهيغلية تقدم نفسها على أنها «الفلسفة الشاملة»؛ أي الفلسفة التي حوت في ثناياها كل صنوف المفاهيم القديمة وصيرتها في بوتقة واحدة وحدثتها. . هنا

---

(١٠٤) المصدر نفسه، ص ١٥٧، و Hegel, *Leçons sur l'histoire de la philosophie, tome 1: Introduction, système et histoire de la philosophie*, p. 89.

(١٠٥) المصدران نفسهما، ص ٢٢٣ و١٤٠ على التوالي.

(١٠٦) المصدران نفسهما، ص ٢٣٨ و١٥٠ على التوالي.

(١٠٧) Hegel, *Leçons sur l'histoire de la philosophie: tome 2: La Philosophie grecque des sophistes aux socratiques*, p. 205.

مفاهيم فلسفة القدامة (الفلسفة اليونانية)، وهي مفاهيم فلسفة مباشرة شكل المفهوم الواحد فيها قطعة من الوجود غير منفصلة ولحمة من الكينونة غير منسلخة؛ ما حدا هيغل على الوقوف بالنظر على «بساطة الفلسفة اليونانية» هذه وطابعها المباشر ليقول: «هذه الفلسفة لم تكن تعرف التعارض بين الفكر والوجود. فعندها لم يتم بعد درك التعارض القائم في ما بين الفكر من جهة والوجود من جهة ثانية. وفي هذه الفلسفة يتفلسف المرء ويفكر ويستدل بالفكر، لكن هذا التفكير وهذا الاستدلال، كان يفترض من دون وعي أن ما تم التفكير فيه موجود وهو يوجد على النحو الذي تم التفكير فيه، فلم يكن بذلك الفكر لينفصل عن الوجود»[١٠٨]. ونحن الحداثيين نجد أنفسنا، بالنظر إلى الفلسفة اليونانية، تلقاء أناس تفلسفوا على السليقة والمباشرة؛ أي أننا كنا «إزاء متقدمة المتفلسفة أمام رجال انخرطوا بكل ما أوتوا من قوة في قلب الحدس الحسي، وليس لهم من مقدمات يسندون إليها فلسفاتهم سوى السماء من فوقهم والأرض من حولهم بعدما كانوا قد انسلخوا عن مجمل رؤى الوجود الأسطورية»[١٠٩].

هنا الواحد منهم «يفحص كل باب من أبواب واقعه الإنساني وينظر فيه، متفلسفاً في كل كبيرة وصغيرة، [وقد] كان يتهيأ بذلك لكلية وثيقة العرى بحقائقها». ولم تكن لتشوش عليه مادة الآراء الاعتباطية العسفية، ولا الأفكار المعتقدية الأسطورية فتلون نظره بمنظورها. . . ثم جاءت الفلسفة السكولائية فأنشأت على أنقاض فلسفات اليونان ميتافيزيقا كاملة منفصلة عن عرى لحمة الواقع المباشر، متوسلة بذلك بساطاً من المفاهيم المفارقة للمادة الحسية المباشرة. وهكذا، فإنه بدلاً من أن يعود السكولائيون إلى عين الأشياء ذاتها استأنفوا القول الفلسفي من حيث بدا جاهزاً، فما تركوا الموضوع المنظور فيه «يعرض خصائصه كما تبدت بحرية وتلقائية»، وإنما هم أخذوا يفترضون أنه «جاهز ومعد سلفاً»، فأنشأوا بذلك بينهم وبين الواقع وساطة من المفاهيم والمقدمات والمسبقات. . وبه لم يعمل السكولائيون بما عمل به أسلافهم اليونان؛ نعني التفلسف بضرب من التفلسف عياني ومباشر، وإنما هم سلكوا

(١٠٨) المصدر نفسه، ص ٤٢.

(١٠٩) جورج ويلهلم فردريك هيغل، **موسوعة العلوم الفلسفية**، ترجمة إمام عبد الفتاح إمام (القاهرة: مكتبة مدبولي، [د. ت.])، الإضافة ٣١، ص ١٤٣ ـ ١٤٤ (بتصرف)، و Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Encyclopédie des sciences philosophiques, tome 1: La Science de la logique*, traduit et annoté par B. Bourgeois. bibliothèque des textes philosophiques (Paris: Vrin, 1970), p. 486.

طريقاً مخالفة. فعوض أن يتفلسفوا حول الشيء، تفلسفوا حول مفهومه. . . ولم يكن حظ التفلسف الحي مع الحداثيين بأوفر. فهؤلاء أيضاً ذهبوا مذهب أسلافهم السكولائيين فما عادوا إلى جذور المفاهيم الملتصقة بالواقع الالتصاق المباشر، وإنما حضرت المفاهيم الفلسفية عندهم في إطار ثنائيات ميتافيزيقية تعارضية مفصولة عن مادتها، منفصمة عن واقعها مغتربة عن مباشرتها. أَوَلسنا «نحن، أبناء العصور الحديثة، بكل نهضتنا وثقافتنا، لُقِّنّا أفكاراً يصعب علينا صعوبة أن نتخطاها»؟[110]. . فإن صعب علينا تخطيها ـ بعد ترسب القرون وتحجّر المذاهب وتكلّس المفاهيم واستحجارها ـ لم يصعب علينا ـ وهذا هو مكمن مشروع هيغل يعرض علينا هنا في مجمله ـ «تصييرها»؛ أي تذويبها في بوتقة جدلية تتوالد فيها عن بعضها بعضاً تولّد الساق عن الجذر والسنبلة عن الساق والحبة عن السنبلة. .

والحال أن هيغل لم يكن ـ وهو يعرض ما حل بطرق التفلسف عبر القرون من تقادم ـ يبدي الحنين إلى فلسفة الأوائل المباشرة. فلم يكن له أن يأبه أبداً لفكرة «إحياء فلسفة القدامة»، أو «الأوبة إلى التفلسف على طريقة القدماء»، ما دام هو قد آمن بحق إيمان، وأيقن بأحق إيقان أن لكل زمن فلسفته. ولذلك لم يأسف للعمل «التثقيفي» الذي قامت به العصور الوسيطة والذي تمثل في تجريد المفاهيم من الوجود الحسي المباشر وفصلها عنه ووضعها بين الفكر وموضوعه حجاب اللامباشرة. . لا ولا هو أسف على العمل «التعارضي» الذي قام به «فهم» الفلسفة الحديثة الذي تأدى إلى رسم التعارضات المفاهيمية ـ من ضرورة وحرية، وجسم ونفس، وفهم وعقل، ومادة وروح. . . غير أنه لاحظ بهذا الصدد أن العمل الأساسي ما أنجز بعد، وأنه آن أوانه، وأنه لصاحبه؛ نعني بهذا الفعل المنشود المفقود «تصيير» هذه المفاهيم، المتأتية من الفلسفة الوسيطية المتأدية إلى الفلسفة الحديثة، تصييراً جدلياً وتوليدها توليداً تكوينياً. ولقد تكفل **علم المنطق** بذلك. أنظر هيغل يكتب إلى أحد أصدقائه يقول: «إن المسألة التي يجب أن ينصب عليها اليوم أكثر من أي وقت مضى جهد كل تفكير فلسفي هي الإيفاء بمنهج الربط الضروري ونقطة الوصل الأساسية التي تسمح لنا بوصل المفاهيم بعضها ببعض»[111]. فهنا نزوع إلى «تصيير»

---

(١١٠) هيغل، **موسوعة العلوم الفلسفية**، ص ١٤٣ ـ ١٤٤.

(١١١) Hegel, *Correspondance, tome 1*, p. 283.

المفاهيم الفلسفية وتوق إلى «زرع» الحركة فيها حتى تصير سيالة متبدلة. هنا ـ على حد تعبير هيغل في **المنطق** ـ «مادة من المفاهيم متهيئة متحجرة». وإن المهمة لتكمن في تجريد القصد إلى «تصيير هذه المادة وإذكاء روح المفهوم الحي في ذلك النسيج الميت»(١١٢). وليس هذا الأمر بالشأن الهيّن؛ فمصاعبه أوضح من أن تخفى وأفضح من أن تضمر. والحال يشبه عند الحكيم المفاضلة بين إنشاء مدينة في صحاري قفراء جدباء (إنشاء فلسفة من عدم)، أو إعادة إنشاء مدينة مستحدثة على هياكل أخرى قديمة (تصيير فلسفة مترسبة). فليس العمل الثاني يقل صعوبة عن الأول، بل هو ـ إن نظر بأحق نظر ـ يفوقه اعتياصاً ووعورة. ذلك أن «من شأن تحويل الأفكار اليابسة إلى حال من السيولة أن يكون أمراً يفوق في مشقته تحويل الوجود المعطى إلى مفاهيم». ذلك هو مجهود العلم في ذاته، وهو مرام فلسفة هيغل. وقد حققته بأن هي «صهرت» مفاهيم أزيد من عشرين قرناً ونصف في «بوتقة» واحدة: أصارت «الوجود» (بارمنيدس) إلى «العدم»، ومنهما إلى «الصيرورة» (هرقليطس). ثم ما تلبث دائرة المقولات المنطقية تتسع وتنمو وتتطور، فتصير، على التقريب، «الغاية» (أفلاطون وأرسطو)، و«الكيفية» (ياكوب بومه)، و«السلب» (سبينوزا)، و«المثالية» (لايبنتز)، و«الشيء بذاته» (كانط)، و«الأنا» (فيشته)، و«الموضوعية» (شلنغ)، و«الروح» أخيراً (هيغل). وبه تكتمل دائرة الفلسفة وتستتم وتختتم.

ثم إن هيغل، ثانياً، ذكر أن البغية من الفلسفة درك فكرة «الذاتية»، أو كما عبر هو عن هذه البغية: «التعبير عن الروح بما هي ذات». والغريب أن هيغل نسب إلى نفسه تحقيق هذه البغية في غير مرة. أُنظره يقل في مؤلف **الفينومينولوجيا**: «إن رأيي هو أن الأمر برمته مداره هذه النقطة الجوهرية: أن نتعقل الحق [المطلق]، وأن نعرب عنه لا باعتباره جوهراً، ولكن باعتباره كذلك ذاتاً»(١١٣)؛ وذلك بعدما جعل من بلوغ مفهوم «المطلق»، من حيث هو «روح»، «أعلى تعريف للمطلق»، تجده يقيم نوعاً من جنيالوجيا الفلسفة على ضوء مفهوم بلوغ الروح هذا، فينسب إلى نفسه شرف هذا البلوغ. فماذا بقي للفلسفة إذاً بعد تحقيقها لهاتين البغيتين؟

---

(١١٢) Hegel, *Encyclopédie des sciences philosophiques, tome 1: La Science de la logique*. «La Logique du concept,» pp. 31-32.

(١١٣) هيغل، **علم ظهور العقل**، ص ٢٠.

قد يتهم الواحد منا ـ تلقاء تعدد الفلسفات أيام هيغل ـ هذه الفلسفة المتأخرة المزعومة بسلك سبيل «الموضة». لكن هيغل ينتفض ضد هذه التهمة. فهو يلاحظ، في أحد كتابات الشباب، أنه منذ زمن كانط ـ وبخاصة منذ زمن فيشته ـ وجد التعبير عن حاجة الفلسفة إلى أن تصبح «علماً» أو «نسقاً» غايته، كما وجدت الفلسفة المتوحدة المتعلقة بموضوعات خاصة نهايتها وختامها؛ فكان أن تناسلت ـ بفرط ذلك ـ الأنساق الفلسفية مدعية أنها أشبه ما تكون بـ «الحدائق الفلسفية اليونانية» حيث كان «كل رأس يحسن التفكير، يشيد الفكرة الفلسفية نسقاً عتيداً تابعاً لفرادة فكره وعفوية حريته». ويعلق هيغل: كذا كان الحال في عهد اليونان، أما اليوم فإن «الحدائق الفلسفية اليونانية» ما عادت إلا رجع ماضٍ. والأنكى من ذلك، أصبحت مثل هذه الأنساق المتناسلة المستحدثة أشبه ما تكون بصحراء قاحلة جهنمية بسبب طابعها الذاتي المتناهي الصرف وفورة حماستها إلى إقصاء كل ما خالفها، ونبذ كل ما باينها[(١١٤)]. . وها هو يعود، بعد انصرام أزيد من عقدين من الزمن، ليتهكم من أولئك الذين ينعتون «آخر» فلسفة ظهرت، و«أحدث» فكرة بدت بنعت: «الموضة»، فيقول: «إن الفلسفة الأحدث والأجد والفائقة الحداثة قد صارت اسم ولع شائعاً»، وإن «أولئك الذين يعتقدون أنهم بهذه التسمية قد أتوا بشيء مهم، ويمكنهم على نحو أسهل من ذلك أن يقتلوا الفلسفات المتعددة أو يباركوها. وهم كلما مالوا للنظر إلى اعتبار الشمس لا فقط كل شهاب ونجم منقض، بل أيضاً أي ضوء للشمعة، أو حتى تعظيم الهذر والثناء عليه واعتباره فلسفة، والدليل المزعوم هو أن هناك عدداً كبيراً من الفلسفات، فكل يوم نجد فلسفة تقتلع فلسفة أخرى وتحل محلها. وبهذه الطريقة وجدوا المقولة التي تمكنهم من إزاحة أي فلسفة تكتسب معنى، فيتخلصون منها على الفور، وهم يسمونها «فلسفة على الموضة»»[(١١٥)]، بل يعقد لذلك شاهداً بقول شيلر وغوته: «قاتلك الله أيها الإنسان ما أشد عجبك بنفسك! أَوَأنت تسمي موضة كل محاولة يسعى من خلالها الفكر البشري إلى القيام بمجهود لتثقيف ذاته؟». فإن نحن فحصنا سجالية القول تكشف لنا أن فلسفة هيغل ـ وهي تقدم نفسها على أنها الفلسفة

(١١٤) Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *La Relation du scepticisme avec la philosophie: Suivi de l'essence de la critique philosophique*, traduit de l'allemand par B. Fauquet, bibliothèque des textes philosophiques (Paris: Vrin, 1972), pp. 89-90.

(١١٥) هيغل، **محاضرات في تاريخ الفلسفة**، ص ١٥٧ (بتصرف)، و Hegel, *Leçons sur l'histoire de la philosophie, tome 1: Introduction, système et histoire de la philosophie*, p. 89.

النهائية ـ تحاول، من جهة أولى، أن تقنعنا بأنها ما كانت «فلسفة موضة»، وإنما هي «فلسفة العصر» ـ إن لم نقل «فلسفة الفلسفة» أو «الفلسفة الجامعة». كما تحاول، من جهة ثانية، أن تطعن في الفلسفات المعاصرة لها ـ بعد أن أزاحت صفة «الموضة» عن نفسها ـ فتلبس هذه الفلسفات لبوس الموضة. أَوَليس هو القائل: «لئن صح أنه قد تتشكل (. . .) فلسفة جديدة تقول إن الآخرين لم يهتدوا بعد إلى الحقيقة، فلسفة لا تدعي فقط أنها في نهاية المطاف هي الفلسفة الوحيدة الحقة، بل إنها تصلح ما في الفلسفات الجديدة من عَور. غير أنه يجب أن نقول عن هذه الفلسفة ما قاله بولس الرسول لحنانيا: «أنظر إلى أقدام من يحملونك خارجاً على الباب»؛ أي أن الفلسفة التي ستدحضك وتأخذ مكانك لن تتأخر طويلاً»؟[١١٦] أَوَليس هو ذهب إلى حد تبني قول شيلر: «ما هي الفلسفة التي ستدوم وتبقى؟ لست أدري. ما أتمناه هو أن تدوم الفلسفة إلى الأبد»؟

ولعله مما طم الوادي على القرى، وذهب بالمتأولين مذاهب شتى ما قرره هيغل وكرره من أن نسقه لم يكتمل بعد أو هو ـ على أقرب تقدير ـ بحاجة إلى أن يجد لنفسه المستقر. قال: «أما في ما يتعلق بي؛ فلقد أوقفت نفسي على السمو بالفلسفة حتى تدرك مرتبة العلم الحق. وإن أعمالي، المعتورة بالنقص في جزء منها المحتاجة إلى التكملة في جزء آخر، لشاهدة على أنها منوطة بهذه البغية من دون سواها». والأدهى من ذلك، أنه قال في إحدى إجاباته عن أولئك الذين اتهموه بادعاء كمالية فلسفته وتماميتها: «أما في ما يتصل بالادعاء القائل: إن المطلق لم يكتب له أن يدرك ذاته إلا في فلسفتي، فإنه ادعاء ينبو عن أنه يحتاج أكثر من سواه إلى كثير نظر ومزيد قول. لنقل، على الجملة، إننا لما نتحدث عن الفلسفة بعامة فإن متعلق هذا المفهوم ليس هو، بأي حال من الأحوال، فلسفتي. فكل فلسفة هي على التحقيق درك للمطلق. وأحق من هذا القول القول: إن المطلق هو الذي يدرك ـ على التدقيق ـ نفسه من خلال فلسفتنا. وتلك فكرة ما فتئ اللاهوت ينادي بها (عندما كان لاهوتاً حقاً، ولما يصر بعد باهتاً على نحو ما نحن شاهدوه اليوم). غير أنه لا يمتنع أن يسيء الناس فهم هذا الأمر ما داموا يعجزون عن تصور الفلسفة من غير نسبة إلى ذوات أصحابها ـ إنْ ذواتهم هم أو ذوات أغيارهم»[١١٧]. ولعل أغرب ما أفشي

---

(١١٦) المصدران نفسهما، ص ١٨٢ (مع تكملة سطر سقط سهواً)، و١١٠ على التوالي.

(١١٧) رسالة هينريش (Heinrich) في: Hegel, *Correspondance, tome 2*, p. 192.

عن هيغل، بهذا الصدد، ما ذكره الكاتب الروسي نيكولاي ميلغانوف في مذكرات رحلته إلى ألمانيا، المطبوعة في سان بطرسبورغ عام ١٨٣٩، من أنه «قبيل أيام من إفضاء هيغل روحه إلى باريها أَسَرَّ ـ ذاك الفيلسوف النسقي المزدهي بنفسه الكثير المخيلة ـ إلى فرانز فان بادر (١٧٦٥ ـ ١٨٤١) بأنه لم يتمكن من بلوغ النسق الذي كان يروغه، وأنه لم يفلح بعد في صوغ جماع أفكاره في نظيمة بديعة»، مضيفاً من جهته: «ولقد أكد لي فان بادر شخصياً أن هذه الفكرة هي التي ظلت تؤرق هيغل طوال أيام عمره»[١١٨].

والظاهر عندي ـ بعد هذا التطواف بين نصوص هيغل ـ أن فلسفة الرجل، بما هي فلسفة في التصالح، لربما غلب عليها أن تكون قد سعت إلى تحقيق بغيتين اثنتين هوست بهما أشد ما يكون الهوس: أعني **تحقيق التصالح بين الفلسفة والدين** من جهة؛ وذلك بـ «تعقيل» الدين و«تديين» الفلسفة، لا بمعنى تشريح الدين بالعقل ـ على نحو ما رام ذلك الأنواريون ـ وإنما درك ما يحويه الدين من معقولية بما هو التعبير الأجل الأسمى عن حميمية الشعب، ولا بمعنى جعل الفلسفة متدينة ـ كما فعل فلاسفة العصر الوسيط ـ وإنما بدفع الفلسفة إلى درك ما في الأمر الحسي الدنيوي من شأن روحي ديني. كما أعني، من جهة ثانية، **تحقيق التصالح بين الفلسفة والدنيا**؛ وذلك بحمل الفلسفة على الإنصات إلى نبض الواقع وتبيان معقوليته، وتخليق الواقع بجعله أقرب إلى ما يطلبه النظر العقلي والفكر. . أكثر من هذا، لربما لم يكن مراد الفلسفة عنده، عند آخر البحث، سوى وساطة **تصالح بين الشأن الديني والأمر الدنيوي**. ولقد قال هيغل في أمر هذا التصالح: «إن البغية من الفكر أن يتعرف إلى نفسه في الدين مثلما أن مرامه أن يفعل ذلك في الدنيا. فإن هي صارت بمكنته هذه البغية قام التصالح وساد التوافق. وإن بغية التاريخ أن يصير العالم معقولاً؛ إن في باطنه أو واقعه، وأن تعلم الفلسفة حدوث ذلك»[١١٩].

بيد أن هناك احتمالين حديين قصيين وضعهما هيغل: إمكان أن تظل الهوة بين الفلسفة والدين قائمة إلى الأبد، واحتمال أن تستشري الفرقة بين الفلسفة والدنيا كامل العهد؛ وما يترتب عن هذين الأمرين بالتالي من إمكان

---

(١١٨) نيكولاي ميلغانوف (Nicolaï Melganov) نقلاً عن: Reinhard Lauth, «Philosophie et prophétie,» *Revue de métaphysique et de morale*, no. 1 (mars 1996), p. 93.

(١١٩) Hegel, *Leçons sur l'histoire de la philosophie: tome 2: La Philosophie grecque des sophistes aux socratiques*, p. 234.

أن يمتنع التصالح ويسود التمزق أبد الدهر. والحال أن هذين تخمان من تخوم النسق الهيغلي وشفتا هوته. وقد نظر فيهما هيغل نظرته إلى هوة سحيقة واستبعدهما أشد الاستعباد، إن لم نقل إنه كبتهما في لامفكره.

ففي ما يخص التخم **الأول** ـ نعني إمكان عدم تصالح الواقعة مع الفكرة ـ استحضر هيغل هذا الإمكان ـ في **دروسه حول تاريخ الفلسفة** ـ إلا أنه سرعان ما استبعده بقوله: «إن التاريخ يسرع على نحو عفوي إلى بلوغ الفكرة والتطابق مع ما هو حق بذاته ولذاته. وتلك هي فكرة الدولة نفسها؛ نعني أن يصير الأمر الدنيوي أمراً معقولاً. غير أنه قد يحدث أن تظل الدولة بمنأى عن المعقول وعن الفكرة ومفهومها الأحق. حينها تعمل الفلسفة على معارضتها والطعن فيها. إلا أن التاريخ ـ كما أسلفنا ـ يثبت أن التصالح قد حدث بالفعل»[١٢٠]. وكأننا بهيغل يوظف هنا الحجة بالشاهد، وكأننا به يقول لنا: أنظروا إلى ما تحقق في تاريخ أوروبا، أو هو سائر إلى التحقق، تجدون ما تطلبه الفكرة ـ من حق وعدل وحرية ـ قد أخذ طريقه إلى التحقق. . . وبذلك يكون واقع الحال قد عبر عما تتضمنه الفكرة من عريض الآمال. ثم إنه ليعاود الكرة في ثاني مرة فيعرض، في كتاب **العقل في التاريخ**، تطور الروح وانتقالها من شعب إلى شعب بموتها وحياتها، إلى أن تداهمه فكرة «عدم إمكان التصالح» هذه إلى الأبد، فيقول: «يمكن أن يبدو هذا السير التدريجي [للروح نحو التصالح] تقدماً لانهائياً، تقدماً يظل بعيداً دوماً عن الغاية»؛ ما يجد فيه إمكان النظر إلى الفكر كما لو هو كان عاجزاً عن تحقيق التوافق. وهو الشيء الذي إن حدث عد «تمزقاً عديم النظير، ونزوعاً إلى شر مستطير». لكن هيغل سرعان ما يطمئننا بأن الفكر قادر على تحقيق التصالح؛ أي التعرف إلى نفسه في الواقع والأوبة إلى ذاته. فكل شيء له غاية، كل شيء متناه، إلا الفكر وحده فإنه غير متناه، وما من بغية تغرب عنه وتمتنع. يقول هيغل: «إن مفهوم الروح ليتضمن فكرة أوبتها إلى داخلها وعلمها بنفسها. وعليه، لا يمكن أن تتقدم الروح بغير سير معلوم وهدف مرسوم. إنما للروح بغية. وبغيتها عودتها إلى ذاتها [بعد رحلتها الطويلة]»[١٢١]. فما كان سير التاريخ أمراً غفلاً عن كل غاية ونهاية، وإنما غايته ونهايته تحقيق حرية الروح

---

(١٢٠) المصدر نفسه، ص ٢٣٤.

(١٢١) Hegel, *La Raison dans l'Histoire*, p. 212.

ووعيها بذاتها. وهو الأمر الذي تحقق أو يكاد على نحو ما ألمعنا إليه في فقرة نهاية التاريخ واكتماله.

أما في ما يتعلق بالتخم **الثاني** من تخوم فلسفة هيغل ـ نعني إمكان امتناع التصالح بين الفلسفة والدين ـ فقد تصور هيغل هذا الاحتمال الحدي القصي أيضاً، ثم ما لبث ـ كما فعل مع الاحتمال الأول ـ أن استبعده استبعاداً. فقد قال في **دروسه حول تاريخ الفلسفة**: «لو أن الخصومة بين الدين والفلسفة ظلت قائمة، وبات التصالح أمراً محال المنال، لكان الأمر قدراً مشؤوماً مترسخاً في العقل البشري»[١٢٢]. إلا أن هذا العقل أفلح بتحقيق التصالح لما أصبحت البروتستانتية فلسفة الدولة... وهو ما شهدت عليه ألمانيا وإنكلترا، وما سارت عليه الدول بعدهما أو هي سائرة إلى ذلك، وذلك على الرغم من رغبة بعض رجال الدين في الحفاظ على امتيازاتهم القديمة ورغبة بعض الديماغوجيين في إبعاد الدين عن الدولة.

ولعل السبب في ما لاحظناه بفلسفة هيغل من قول بالتصالح إنما يعود إلى ما ألمعنا إليه سابقاً من أنها «فلسفة في الحاضر». فالتصالح ـ سواء أكان تصالح الفلسفة والدين أم تصالح الفلسفة والدنيا، أم التصالح الناتج من توسط الفلسفة بين الدين والدنيا ـ إنما هو ـ بحسب عبارة هيغل الشهيرة في فلسفة الدين ـ «السلم الإلهي». وهو السلم الذي ما من سبيل إلى تحقيقه إلا بتوسل العقل[١٢٣]. والعقل يقتضي منا القول: إن هنا تصالحاً يشهد عليه الواقع؛ أي الحاضر. ولعل هذا هو سبب رفض هيغل محاولة الانثناء على الماضي والعودة إليه بإحياء فلسفته القديمة. فليس بالمكنة اليوم أن ينوجد فلاسفة أرسطويون أو أفلاطونيون، ولا بالمكنة أن يحشر رواقيون أو أبيقوريون. وإن مثل رغبة المرء في إحياء سالف الفلسفات لكمثل «رجل يبذل الجهد ليغدو شاباً من جديد»[١٢٤].

ولذلك فإنه «عندما دعيت العصور الحديثة إلى أن ترتد من جديد إلى موقف الفلسفة اليونانية، وعندما أوصى بعضهم بالفلسفة الأفلاطونية بخاصة

(١٢٢) Hegel, *Leçons sur l'histoire de la philosophie: tome 2: La Philosophie grecque des sophistes aux socratiques*, p. 221.

(١٢٣) Hegel, *Leçons sur la philosophie de la religion*, p. 215.

(١٢٤) هيغل، **محاضرات في تاريخ الفلسفة**، ص ١٦١، و Hegel, *Leçons sur l'histoire de la philosophie, tome 1. Introduction, système et histoire de la philosophie*, p. 92.

كوسيلة للخلاص والخروج من الإرتباكات التي تسببها الحقبة المقبلة كلها. . . [فإن] مصدر هذه النصيحة بالتواضع كان هو نفسه ـ كما نتوقع ـ المصدر الذي نبعت منه الدعوة إلى مجتمع متمدن أن يرتد إلى وحشية الغابات الأمريكية الشمالية، وإلى عادات وأفكار وأخلاقيات المجتمع البدائي الموجودة هناك»[١٢٥].

وبالجملة، هذه الدعوة منمة عن «عجز يبحث عن العون، وذلك عن طريق الفرار من هذه المادة ليسقط في الفقر». والحال أنه «في روح العصور الحديثة ترقد أفكار أعمق في حالة نعاس، ولكي نوقظها فإن ذلك يتطلب بيئة وحياة حاضرة تختلف عن تلك البيئة والحياة المجردة الغامضة، وتلك التأملات التي لا لون لها والتي كانت موجودة في العالم القديم». فما كانت مطروحة على أفلاطون مسألة «طبيعية الحرية» مثلاً أو «أصل الشر الطبيعي والأخلاقي». . . وإن حق أن بإمكاننا استخراج آرائه في هذه المسائل من متون كتاباته، مع ما يتطلب ذلك من لي عنقها، فإن الروح خالفت الروح هنا مثلما خالف العصر العصر. فلا يجوز أن نأمل «في أن نجد إجابات لدى الفلاسفة الأوائل عن الأسئلة التي يطرحها ذهننا أو النابعة من اهتمامنا نحن». ذلك أن «مثل هذه الأسئلة تفترض سلفاً تطوراً أعظم، ودقة للفكر أعمق مما كان متاحاً لدى اليونانيين الأوائل الذين كانت تصوراتهم تفتقر إلى كثافة فكرنا»؛ ما دام أن «كل فلسفة هي فلسفة عصرها، وهي حلقة في سلسلة كاملة من التطور الروحي، وبالتالي لا يمكنها أن تلبي سوى تلك الاهتمامات التي تتناسب مع عصرها»[١٢٦]. أوَلا يحق لنا أن نتمثل ـ بعد هذا ـ بقول السيد المسيح لأحد أتباعه: «اتبعني ودع الموتى يدفنون موتاهم»؟[١٢٧].

والحق أن هيغل يذهب إلى أبعد من مجرد تبين دعوة البعض إلى العودة إلى فلسفة القدماء وتسفيه أحلامه، وإنما هو يسائل هذه النزعة التاريخية السلفية ويكشف عن مكبوتها. فهو يلاحظ أنه «شاعت في أيامنا هذه النزعة التاريخية المجردة التي اهتمت بموضوعات لا حياة فيها وظفرت لنفسها بأرض كبيرة». ويعقب على ذلك بقوله: «إنه لَقلب ميت ذلك الذي

---

(١٢٥) المصدران نفسهما، ص ١٦٣ و٩٣ على التوالي.

(١٢٦) هيغل، **محاضرات في تاريخ الفلسفة**، ص ٢٦٠ ـ ٢٦١.

(١٢٧) **الكتاب المقدس**، «إنجيل متى،» الأصحاح ٨، الآية ٢٢.

يجد إشباعه في الانشغال بالجثث والاهتمام بالموتى»، كما يضيف: «إن روح الحقيقة أو روح الحياة لا تعيش إلا في ما هو حاضر». وعنده أنه «عندما تكون النزعة التاريخية هي الغالبة والمهيمنة في عصر من العصور، فباستطاعتنا عندئذ أن نزعم أن الروح قد سقطت فريسة لليأس أو أنها ماتت، وأنها تخلت عن محاولة إشباع نفسها، وإلا فإن الروح لا تنشغل قط بالمواد التي تعتبر ميتة بالنسبة إليها»[١٢٨]. ويجري مجرى هذا القول تأكيده في موضع آخر بأنه «عندما يعالج عصر من العصور كل شيء معالجة تاريخية، وبالتالي لا ينشغل باستمرار إلا بعالم ما عاد موجوداً، فيكتفي بالتجول حول الأضرحة والمقابر، عندئذ تتخلى الروح عن حياتها الخاصة التي تقوم على التفكير بذاتها»[١٢٩].

يأس الروح، هجرة الروح، موت الروح: تلك علمناها أمارات العدمية التي انوجدت في كتابات معاصري هيغل، وها هي الآن آخذة تتربص بكتاباته... فإن أضفنا إليها فكرة «التهكم» وفكرة «الارتياب»، ألا نكون حينها أمام عصر نتوه فيه في «غياب اليقين»، بحسب تعبير هيغل نفسه؟ أَوَلا نكون قد طرقنا عصر «غياب الأمر الإنساني» و«انتفاء الشأن الإلهي»؟[١٣٠]

الحق أن الغرابة تزول عن هذه الحقيقة العدمية إن نحن علمنا أن هيغل رصد في آخر كل مرحلة تاريخية نزعاً إلى العدم. ألم يرصد ظهور الضيف غير المحبوب في بداية دمار الحياة اليونانية وخراب روحها؟ أنظره يصف زمن تعاسة الروح هذه فيرى أثرها بادياً في تهكم الحب من قوة كبير الآلهة زيوس، وفي سقي فولكاين الآلهة الخمر وهم ضاحكون من أنفسهم، وفي صفع جينون للإلهة أفروديت... وأنظره يتحدث عن «عمق فراغ» الكوميديا اليونانية.. «ها هو الممثل الكوميدي يعلن على الملأ بطلان كل شيء، بما في ذلك القوى الإلهية والقوى البشرية على السواء، بل بما في ذلك أيضاً تلك الصيغ الأخلاقية التي إذا خلي بينها وبين نفسها لم تلبث أن استحالت سحباً متطايرة». لقد ماتت روح الشعب اليوناني، وفي ضحك الممثل

---

(١٢٨) هيغل، المصدر نفسه، ص ٢٧٤ ـ ٢٧٦، و Hegel, *Leçons sur l'histoire de la philosophie, tome 1: Introduction, système et histoire de la philosophie*, pp. 156-157.

(١٢٩) المصدران نفسهما، ص ٢٤٧ و١٥٧ على التوالي.

(١٣٠) Hegel, *Leçons sur l'histoire de la philosophie: tome 2: La Philosophie grecque des sophistes aux socratiques*, p. 207.

الكوميدي بكاء عليها. وما تدنيس معبد دلفي وترجيسه إلا أمارة على أن الله قد هجر الروح اليونانية، وأن العدم قد طرق بابها! أم أنك تجده يرصد أثر هذا الضيف غير المحبوب يدق على أبواب الحضارة الرومانية في ارتماء الرومانيين في أحضان فلسفات الإنقاذ الفردي أو الخلاص الذاتي؛ نعني بها الرواقية والأبيقورية والشكية. فهذه الفلسفات «لم تدرك إلا سلب كل مضمون وليست هي على التحقيق إلا النصيحة التي أملاها اليأس على عالم فقد كل سندٍ وعون». فلا غرابة أن تختتم هذه الفلسفات بالنزوع إلى اعتناق مذهب الشكية، مع سابق العلم بما للشكية من صلة وثيقة بالعدمية. وأنى لها أن تشهد على غير ذلك، وقد كانت الحضارة الرومانية حضارة الإله الذي فقد وافتقد؟ ثم أنظر هيغل يصف المرحلة المتأخرة من عهد العصور الوسطى فيقول: «لقد استبد بالعالم حينها إحساس غريب بعدمه. وكان الناس، وهم في حال عزلة تامة في زمن كانت فيه السلطة المطلقة للسيد الآمر الناهي، يفتقدون إلى راحة البال ويشتكون من معاتبة الضمير التي هزت أركان المسيحية. وفي القرن الحادي عشر انتشر في أوروبا بأكملها الخوف من قيام الساعة والاعتقادِ في يوم القيامة»[١٣١].

وأخيراً، إنك لواجد هيغل يصف عصره بكونه العصر الذي اعتقد بـ «موت الإله» حيث استحوذت المصالح الدنيوية المتناهية الضيقة على عقول الناس، فخلا العالم الإلهي من ألوهيته ودنس المقدس وأضحى النظر في العالم الدنيوي ـ الذي افترضه هيغل عالماً معقولاً ـ «يقع تحت رحمة الصدفة والهوى، وأن الله قد تخلى عنه». وما أشبه عصر هيغل بالعصر الروماني من حيث سيادة الوعي المبتئس. ولذلك ظل السؤال الذي يراود فلسفة المثالية بعامة وفلسفة هيغل بخاصة هو: «كيف لنا بأن نستعيد الإله الذي فُقد»؟

وبعد، لقد وقفنا ـ في هذه الفصول التي أفردناها للنظر الهيغلي في شأن الحاضر ـ على «الهم الإيجابي» للهيغلية فوجدناها تفكيراً في الحاضر من حيث هو زمن الحداثة، وتحديداً لسماته وعلاماته (العقلانية، الذاتية، الحرية)، لكننا وجدنا أنفسنا ننقاد شيئاً فشيئاً إلى الاهتمام بـ «الهم السلبي» أو «الوسواس السلبي» لهذه الفلسفة؛ نعني التفكير في مسألة: كيف لنا أن نتفادى الضيف غير المحبوب الذي يطرق أبوابنا؛ نعني به العدمية؟ فالانتصار

---

(١٣١) Hegel, *Leçons sur la philosophie de l'histoire*, p. 289.

للعقلانية، بما هو إيمان بانتفاء قصور العقل البشري، ومن ثمة تعويل عليه من غير مدد روحي أو عون قدسي، طريق ملكية ـ في وجه انعكاسه السلبي ـ نحو العدمية. وقس على ذلك القول بمبدأي «الذاتية» و«الحرية». فبقدر ما «يموت» الشأن الإلهي تدق العدمية على الأبواب.. والحال أن ما كان «هماً سلبياً» في عهد هيغل؛ أي ما كان يجب على الفلسفة إن حدث أن نظرت فيه أن تشيح بوجهها عنه أو تكبته، أصبح في النصف الثاني من قرن هيغل، «هماً للفلسفة إيجابياً»؛ أي مشكلة للنظر.. وتلك عرفناها مهمة فلسفة نيتشه. لكن، قبل أن نفصل النظر في هذه المسألة النيتشية بامتياز، في مؤلف لاحق لهذا الذي بين أيدينا، نرى أنه كما أن للحجر عند سقوطه توقفات، فإننا نحتاج إلى النظر، أولاً، في ما صارت إليه نظرية الحداثة خصوصاً ـ وفلسفة هيغل عموماً ـ عند شراحها ومفسريها. وذاك هو ما شهد عليه مصير الفلسفة الهيغلية لدى المثقفين الهيغليين، وهو ما سيشكل مدار كتابنا القادم.

المراجـــع

١ ـ العربية

كتـب

إبراهيم، زكريا. **هيجل أو المثالية المطلقة**. القاهرة: مكتبة مصر، ١٩٧٠. (عبقريات فلسفية؛ ٢)

بدوي، عبد الرحمن. **حياة هيغل**. بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ١٩٨٠.

ـــــ. **شلنج**. بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، [١٩٨٠].

الجرجاني، عبد القاهر. **دلائل الإعجاز**. قرأه وعلق عليه أبو فهر محمود محمد شاكر. ط ٢. القاهرة: مكتبة الخانجي، ١٩٨٩.

الجويني، أبو المعالي. **الشامل في أصول الدين**. وضع حواشيه عبد الله محمود محمد عمر. بيروت: منشورات محمد علي بيضون؛ دار الكتب العلمية، ١٩٩٩.

الفاسي، أحمد بن محمد بن عجيبة. **إيقاظ المهم في شرح الحكم**. [د. م.]: دار الفكر، [د. ت.].

فايل، إريك. **هيغل والدولة**. ترجمة نخلة فريفر. بيروت: دار التنوير للطباعة والنشر، ١٩٨٦. (المكتبة الهيغلية)

فيشته، جوهان جوتليب. **غاية الإنسان**. دراسة وترجمة فوقية حسين محمود. ط ٢. فاس: الشركة العامة للتجهيز والتوزيع، ١٩٧٩.

هاينه، هاينريش. **تاريخ الدين والفلسفة في ألمانيا**. ترجمة صلاح حاتم. [د. م.]: دار الحوار، ١٩٩٦.

هيغل، جورج ويلهلم فردريك. **أصول فلسفة الحق**. ترجمة تيسير شيخ الأرض. دمشق: وزارة الثقافة، ١٩٨٤.

ــــ. ــــ. ترجمة إمام عبد الفتاح إمام. القاهرة: مكتبة مدبولي، ١٩٩٦. (المكتبة الهيغلية)

ــــ. ــــ. ترجمة إمام عبد الفتاح إمام. بيروت: دار التنوير، [د. ت.].

ــــ. **علم ظهور العقل**. ترجمة مصطفى صفوان. بيروت: دار الطليعة، ١٩٨١.

ــــ. ــــ. ترجمة مصطفى صفوان. ط ٢. بيروت: دار الطليعة، ١٩٩٤.

ــــ. **محاضرات في تاريخ الفلسفة**. ترجمة إمام عبد الفتاح إمام. القاهرة: مكتبة مدبولي، ١٩٩٧.

ــــ. **محاضرات في فلسفة التاريخ**. ترجمة وتقديم وتحقيق إمام عبد الفتاح إمام. ط ٢. بيروت: دار التنوير للطباعة والنشر، ١٩٨١. ٤ ج. (المكتبة الهيغلية)

ج ١: **العقل في التاريخ**.

ــــ. **المدخل إلى علم الجمال (فكرة الجمال)**. ترجمة وتحقيق جورج طرابيشي. بيروت: دار الطليعة، [١٩٧٨].

ــــ. **موسوعة العلوم الفلسفية**. ترجمة إمام عبد الفتاح إمام. القاهرة: مكتبة مدبولي، [د. ت.].

٢ ـ الأجنبية

Books

Bachelard, Gaston. *La Formation de l'esprit scientifique*. Paris: Vrin, 1989.

Belaval, Yvon [et al.]. *La Révolution kantienne*. Paris: Gallimard, 1978. (Idées)

Benz, Ernst. *Les Sources mystiques de la philosophie romantique allemande*. Paris: Vrin, 1987. (Reprise)

Brehier, Emile. *Histoire de la philosophie, tome 3*. Paris: Presses universitaires de France (PUF), 1981.

Cassirer, Ernst. *Les Systèmes post-kantiens*. Lille: Presses universitaires de Lille, 1983.

Delbos, Victor, *De Kant aux postkantiens*. Paris: Presses universitaires de France (PUF), 1940.

___. *La Philosophie pratique de Kant*. Paris: Presses universitaires de France (PUF), 1960.

Flint, Robert. *La Philosophie de l'Histoire en France et en Allemagne*. [s. l.: s. n.], 1878.

Gadamer, Hans-Georg. *Langage et vérité*. Traduit de l'allemand par Jean-Claude Gens. Paris: Gallimard, 1995. (Bibliothèque de philosophie)

Gilson, Etienne. *L'Etre et l'essence*. Paris: Vrin, 1948.

Gusdorf, Georges. *Mythe et Métaphysique: Introduction à la philosophie*. Paris: Flammarion, 1953.

Haym, Rudolf. *Hegel und seine Zeit*. Berlin: Rudolf Gaertner, 1857.

Hegel, Georg Wilhelm Friedrich. *La Constitution de l'Allemagne*. Traduit de l'allemand par Michel Jacob. Paris: Champs libres, 1974.

___. *Correspondance, tomes 1 et 2*. Traduit de l'allemand par Jean Carrère. Paris: Gallimard, 1990.

___. *La Différence entre les systèmes de Fichte et de Schelling*. Traduit de l'allemand par Bernard Gilson. Paris: Vrin, 1986. (Bibliothèque des textes philosophiques)

___. *Le Droit naturel*. Traduit de l'allemand par André Kaan. Paris: Gallimard, 1972. (Idées; 255)

___. *Encyclopédie des sciences philosophiques, tome 1: La Science de la logique*. Traduit et annoté par B. Bourgeois. Paris: Vrin, 1970. (Bibliothèque des textes philosophiques)

___. *Encyclopédie des sciences philosophiques, tome 3: Philosophie de l'esprit*. Traduit et annoté par B. Bourgeois. Paris: Vrin, 1988. (Bibliothèque des textes philosophiques)

___. *Foi et Savoir*. Traduit de l'allemand par A. Phélonenko et C. Lecouteux. Paris: Vrin, 1988. (Bibliothèque des textes philosophiques)

___. *Leçons sur la philosophie de la religion*. Traduit de l'allemand par J. Gibelin. Paris: Vrin, 1972. (Bibliothèque des textes philosophiques)

2ème partie: *La Religion déterminée*, 1- *La Religion de la nature*.

___. *Leçons sur la philosophie de la religion*. Traduit de l'allemand par J. Gibelin. Paris: Vrin, 1975. (Bibliothèque des textes philosophiques)

3ème partie: 1- *La Religion absolue*.

___. *Leçons sur la philosophie de l'histoire*. Traduit de l'allemand par J. Gibelin. Paris: Vrin, 1979. (Bibliothèque des textes philosophiques)

___. *Leçons sur l'histoire de la philosophie, tome 1: Introduction, système et histoire de la philosophie*. Traduit de l'allemand par J. Gibelin. Paris: Gallimard, 1970.

___. *Leçons sur l'histoire de la philosophie: tome 2: La Philosophie grecque des sophistes aux socratiques.* Traduit de l'allemand par Pierre Garniron. Paris: Vrin, 1971.

___. *Leçons sur l'histoire de la philosophie, tome 3: La Philosophie grecque, Platon et Aristote.* Traduit de l'allemand par Pierre Garniron. Paris: Vrin, 1972. (Bibliothèque des textes philosophiques)

___. *Leçons sur l'histoire de la philosophie, tome 4: La Philosophie grecque: Le dogmatisme et le scepticisme, les néoplatoniciens.* Traduit de l'allemand par Pierre Garniron. Paris: Vrin, 1975. (Bibliothèque des textes philosophiques)

___. *Leçons sur l'histoire de la philosophie, tome 5: La Philosophie du moyen age.* Traduit de l'allemand par Pierre Garniron. Paris: Vrin, 1978. (Bibliothèque des textes philosophiques)

___. *Leçons sur l'histoire de la philosophie, tome 6: La Philosophie moderne, de Fr. Bacon aux Lumières.* Traduit de l'allemand par Pierre Garniron. Paris: Vrin, 1985. (Bibliothèque des textes philosophiques)

___. *Morceaux Choisis.* Paris: Gallimard, 1969. 2 tomes. (Idees)

___. *Notes et fragments. Iéna 1803-1806.* Traduit de l'allemand par Catherine Colluet Thélène. Paris: Aubier, 1991.

___. *La Phénoménologie de l'esprit.* Traduit de l'allemand par Jean Hyppolite. Paris: Aubier-Montaigne, 1939. 2 vols.

___. ___. Traduit de l'allemand par Jean-Pierre Lefebvre. Paris: Aubier-Montaigne, 1991. 2 vols.

___. *Préface de la Phénoménologie de l'esprit.* Traduction, introduction, notes par Jean Hyppolite. Paris: Aubier-Montaigne, [1971].

___. *Principes de la philosophie du droit.* Traduit de l'allemand par André Kaan. Paris: Gallimard, 1940. (idées)

___. ___. Traduit de l'allemand par André Kaan. Paris: Gallimard, 1966. (idées)

___. *Propédeutique philosophique.* Traduit de l'allemand par Maurice De Candillac. Paris: Denoël/Gonthier, 1977. (Bibliothèque mediations)

___. *La Raison dans l'Histoire.* Traduit par Kostas Papaioannou. Paris: Union générale d'édition, 1965. (Collection 10/18)

___. *Recension des œuvres de F. H. Jacobi.* Traduit de l'allemand sous la direction de André Droz. Paris: Vrin, 1976. (Librairie philosophique)

___. *La Relation du scepticisme avec la philosophie: Suivi de l'essence de la critique philosophique.* Traduit de l'allemand par B. Fauquet. Paris: Vrin, 1972. (Bibliothèque des textes philosophiques)

___. *Science de la logique.* Traduit de l'allemand par P. J. Labarrière et Gwendoline Jarczyk. Paris: Aubier-Montaigne, 1972-1981. 3 vols. (Bibliothèque philosophique)

vol. 1: *La Logique du concept.*

Hyppolite, Jean. *Genèse et structure de la phénoménologie de l'esprit de Hegel.* Paris: Aubier-Montaigne, 1974.

Kant, Emmanuel. *Critique de la raison pure.* Traduit de l'allemand par A. Tremesaygues et B. Pacaud. Paris: Presses universitaires de France (PUF), 1984.

Kojeve, Alexandre. *Introduction à la lecture de Hegel.* Paris: Gallimard, 1979.

Lauth, Reinhard. *Hegel: Critique de la doctrine de la science de Fichte.* Paris: Vrin, 1987. (Bibliothèque d'histoire de la philosophie)

Marechal, Joseph. *Le Point de départ de la métaphysique.* Bruxelles: L'Edition universitaire, 1947.

Murray, Michael. *Modern Philosophy of History: Its Origin and Destination.* The Hague: Nijhof, 1970.

Nietzsche, Frédéric. *Par-delà le bien et le mal.* Paris: Union générale d'éditions, 1973.

Pinkard, Terry. *Hegel's Phenomenology: The Sociality of Reason.* Cambridge, MA; New York: Cambridge University Press, 1994.

Rosenzweig, Franz. *Hegel et l'Etat.* Traduit de l'allemand par Paul Laurent Assoun. Paris: Presses universitaires de France (PUF), 1991. (Philosophie d'aujourd'hui)

Schelling, Friedrich Wilhelm Joseph Von. *Contributions à l'histoire de la philosophie moderne.* Traduit de l'allemand par Jean-François Marquet. Paris: Presses universitaires de France (PUF), 1983. (Epiméthée)

___. *Discours de Schelling à Berlin; Du cours de philosophie de Schelling, Du christianisme.* Traduit de l'allemand par Pierre Leroux. Paris: Vrin, 1982. (Reprise)

___. *Essais.* Traduit de l'allemand par S. Jankélévitch. Paris: Aubier-Montaigne, 1946. (Bibliothèque philosophique)

___. *Œuvres métaphysiques.* Trad. de l'allemand par Jean-François Courtine et Emmanuel Martineau. Paris: Gallimard, 1980. (Bibliothèque de philosophie)

Vérité et histoire. La Haye: Nijhoff, 1972.

Wahl, Jean. *Le Malheur de la conscience dans la philosophie de Hegel.* Paris: Presses universitaires de France (PUF), 1951.

Weil, Eric. *Hegel et l'Etat.* Paris: Vrin, 1950.

Periodicals

Alquie, Ferdinand. «Structure logique et structure mentale en histoire de la philosophie.» *Bulletin de la société française de philosophie*: février 1953.

D'Hondt, Jacques. «L'Imagination de l'avenir.» *Bulletin de la société française de philosophie*: 86ème année, no. 1, 1992.

Guenancia, Pierre. «Remarques sur le rejet cartésien de l'Histoire.» *Archives de philosophie*: vol. 49, no. 4, 1986.

Hammacher, Klaus. «Comment Fichte accède à l'Histoire.» *Archives de philosophie*: vol. 25, juillet-août 1962.

Julia, D. «Le Savoir absolu chez Fichte et le problème de la philosophie.» *Archives de philosophie*: vol. 25, juillet-décembre 1962.

Kimmerle, Heinz. «Histoire et philosophie selon Hegel.» *Archives de philosophie*: vol. 33, no. 4, octobre-décembre 1970.

Lauth, Reinhard. «Philosophie et prophétie.» *Revue de métaphysique et de morale*: no. 1, mars 1996.

Maesschalck, Marc. «Schelling à travers sa philosophie de l'histoire des idées.» *Les Etudes philosophiques*: no. 2, 1990.

Marquard, Odo. «L'Homme occidental et l'homme disculpé dans la philosophie du XVIII siècle.» *Critique*: no. 413, 1981.

Maurer, R. K. «Hegel et la fin de l'histoire.» *Archives de philosophie*: vol. 30, no. 4, 1967.

Naylor, Joseph G. «La Controverse de Fichte et de Hegel sur «l'indifférence».» *Archives de philosophie*: vol. 41, no. 1, janvier-mars 1978.

Poeggeler, Otto. «Qu'est ce que la phénoménologie de l'esprit?.» *Archives de philosophie*: vol. 29, no. 2, avril-juin 1966.

Sociétés: Revue des sciences humaines et socials: no. 37, 1992.

Tilliette, Xavier. «Bulletin critique de l'idéalisme allemande.» *Archives de philosophie*: vol. 37, no. 3, juillet-septembre 1974.

___. *«Schelling contre Hegel.» Archives de philosophie*: janvier-mars 1966.

Widmann, Joachim. «Hegel critique de Fichte et de la doctrine de la science de 1804.» *Archives de philosophie*: vol. 38, no. 3, juillet-séptembre 1975.

هذا الكتاب

مدار هذا الكتاب على النظر في شأن ظاهرة «الحداثة»، توسيماً لصفاتها واستشكالاً لآثارها، وذلك كما استقل بهذا النظر أحد أعظم مفكري الغرب الحديث بلا منازع (هيغل [١٧٧٠ ـ ١٨٣١]). ويعرض المؤلف من خلال هذا العمل إلى التحولات الدلالية العميقة التي مسّت جوهر الفلسفة في ألمانيا بداية القرن التاسع عشر والتي تأدت إلى إنشاء «قول فلسفي في الحداثة»، كما يعرض إلى «تشكل» الوعي الحديث، بدءاً من بوادر بروزه إلى غاية تمامه، وإلى «بنية» هذا الوعي وتعدد مناحيه. وقد سمح له النظر في متن الفلسفة المثالية الألمانية بعامة، ومتن هيغل بخاصة، باستقصاء أمر «نظرية الحداثة»، واستخلاص سماتها العامة التي بها عرفت، وبيان حدودها التي عندها وقفت.

هذا، ولقد تمثل رهان المؤلف، في هذا الكتاب، على أنه لئن كان أجدادنا قد وجدوا أمام الفكر الغربي القديم ـ الفكر اليوناني ـ فما رهبوا لجلال قدره، وإنما ما فتئوا يعربونه التعريب ويقربونه التقريب، تارة يسعفهم الحظ فتأتي العبارة مبينة مشفة، وتارة يتأبى عليهم فتأتي العبارة مشقة مشوشة؛ فإن المؤلف، وقد اعترف بما بذله الباحثون العرب المحدثون من جهود ترجمية وتوصيلية عظيمة، أراد المساهمة في هذا المجهود قدر المستطاع، وذلك ببذل الطوق في «تقريب» أنظار مفكري الغرب في إحدى أهم المعضلات التي تواجه عرب اليوم ـ مسألة «الحداثة» ـ و«تبوئتها» البيئة العربية، بله «استشكالها» الاستشكال.

الشبكة العربية للأبحاث والنشر

بناية «سادات تاور»، شارع ليون، ص.ب: ٥٢٨٥ ـ ١١٣
الحمراء ـ بيروت ٢٠٣٧ ٤٠٠١ ـ لبنان
هاتف: ٧٨٩٤٥٣ (١-٩٦١)
فاكس: ٧٨٩٤٥٤ (١-٩٦١)
E-mail: info@arabiyanetwork.com



